مجلّة



العدد ٣٢

شوال
ذو القعدة
ذو الحجة
١٤٠٢هـ

في هذا العدد

مجلة

المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية
تعالج شؤون الحياة المعاصرة
في ضوء الشريعة الإسلامية

العدد ٣٢
شوال ١٤٠٢ هـ | أغسطس ١٩٨٢ م
ذو القعدة | سبتمبر
ذو الحجة | اكتوبر

تصدرها :
مؤسسة المسلم المعاصر
بيروت - لبنان

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسؤول :
الدكتور جمال الدين عطية

مراسلات التحرير :
Dr. Gamal Attia
ISLAMIC BANKING SYSTEM
25, Cote d'Eich -Tel: 4 74036
1450 LUXEMBOURG

مراسلات التوزيع والاشتراكات :
دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص.ب : ٢٨٥٧ ، الصفاة - الكويت
تلفون : ٤١٤٢٢٠ - برقيا : داربحوث

ثمن العدد في

لبنان	٧ ليرات	الكويت	٧٥٠ فلسا
الامارات	١٠ دراهم	البحرين	١ دينار
السعودية	١٠ ريالات	العراق	١ دينار
سوريا	٧ ليرات	الأردن	١ دينار
السودان	٤٠ قرشا	مصر	٤٠ قرشا
تونس	١ دينار	المغرب	١٠ دراهم
اليمن	١٠ ريالات	ليبيا	١ دينار
امريكا	٤ دولارات	انجلترا	١,٥٠ جنيه

محتويات العدد

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

الحضارة قبل أن تولد

إن أساس المشكلة في منهج الذين يتناولون بعض أبعاد قضية «التفسير الاسلامي للتاريخ» وربما غيرهم من هؤلاء الذين يعالجون قضية تفسير التاريخ بوجه عام.. انهم يتخطون مرحلة ضرورية، لا سبيل الى تخطيها، عند البحث في المسألة الحضارية. إن بعضهم يتحدث مباشرة عن القوانين التي من شأنها ان تصنع (حالة الحضارة) ومن الشروط والقيم التي يتطلبها جنين الحضارة، حتى يصل الى الوجود قادرا على الحياة والاستمرار لكن الاهم من ذلك ــ في رأيي ــ هو أن نتحدث عن ذلك «الرحم الشرعي» الذي تولد فيه الحضارة، انه ذلك المكان المكيف تكييفا خاصا يمكنه من ان يعطي القوانين والشروط فرصة الفاعلية والايجاب.

ونحن لن نبحث في قضية «النطفة» التي وضعت في الرحم الشرعي، لاننا ــ في اطار التفسير الاسلامي للتاريخ بوجه خاص ــ نؤمن بأن هذه المواد الخام التي تصاغ منها الحضارة، سواء اطلق عليها العلامة مالك بن بني: الوقت والتراب والانسان(١) أو اطلق البعض كالدكتور عماد الدين خليل: التفاعل بين ارادة الله وسننه، وإبداع الانسان وحريته، أو الحوار الدعوب بين الانسان والطبيعة حتى يتمكن الاول من السيطرة على الثانية(٢)!!

سواء هذا أو ذاك فاننا نؤمن بأن هذه المواد الخام إنما هي هبة من الله جاءت لتعطي الانسان القدرة على تحمل مسئولية صناعة حضارته الانسانية على أرض الله، وفي حدود الزمان والمكان المتاحين.

ولا لزوم اذن لنذهب كما ذهب ابن جرير الطبري، وعبدالرحمن بن خلدون، وحتى عماد الدين خليل.. الى البحث في (ميتافيزيقا) نشأة الكون، والارض وخلق آدم.. وانما حسبنا ان ننهج منهجا وسطا، نراه أقرب الى الهدف، فنبدأ قضية ميلاد الحضارة من حيث تولد الحضارة فعلا، أي من نقطة المكان والظروف والمناخ التي يمكن فيها بتأثير قوانين الاحتكاك الحضاري بين المواد الخام ــ أن تولد الحضارة وتخرج الى الحياة قادرة على النمو والاستمرار.

في رحم الحضارة، أي في ذلك البيت المصون العفيف، حيث لا سبيل الى التيارات الخارجية، ولا التأثيرات القوية التي يمكن ان تقضي على النطفة الضعيفة.. في ذلك البيت الذي تقوم على حراسته أعراف وتقاليد وقيم، ووسائل حماية لا سبيل لحصرها.. تستطيع بويضة الحضارة أن تجد الظروف المناسبة لكي تبدأ نموها.

وكما تحتاج النطفة في طريق تحويلها الى مضغة ثم علقة ــ الى جدار تلتصق به، وتعمل مع خلاياه، فتجعل حول الجنين غلافا فوق غلاف (في ظلمات ثلاث)، ولكل غلاف وظيفة محددة، احدها يقوم بالتغذية وتكوين (المشيمة) وثانيها يقوم بالحماية من احتمالات اي تأثير خارجي مفاجيء، وثالثها يتولى تطوير عملية نمو الجنين..

كما تحتاج النطفة الى هذه الظروف الصالحة للوقاية والتطور، كذلك فان (بويضة الحضارة) تحتاج الى (رحم شرعي) مركب هذا التركيب ذاته، بحيث تستطيع الحضارة تكوين خصائصها، وملامحها، وتخطي مراحل ضعفها، حتى تستوي خلقا آخر قادرا على الدخول في مرحلة الميلاد الحضاري.

* * *

وتولد الحضارة ــ اية حضارة ــ حاملة معها خصائص نموها تبعا لظروف النمو التي عاشتها في مرحلة وجودها في الرحم.

فمن هنا تحمل الحضارة معها خصائصها الوراثية التي لا تنفك عنها، وكم هو خطير ــ كل الخطورة ــ ان يكون في تكوين الرحم مرض أو قصور. ان هذا يعني ان تولد الحضارة، وفي بنائها القصور والانحراف، وقد يكون العلاج شبه متعذر! ــ امامنا تجربة خطيرة ظهرت في التاريخ بهذا الشكل المشوه فان (المسيح) عليه السلام في حدود المساحة التاريخية التي عاشها والمباديء التي جاء بها انما كان جملة غير تامة، بحيث سمح بعض المؤرخين لانفسهم حتى في التشكك في وجوده التاريخي نفسه، ومن عجب ان الذين تبنوا هذا الشك لم يكونوا من اعداء المسيحية، بل هم من أبنائها المخلصين المبالغين الذين هداهم اجتهادهم الخاطيء الى ان المسيحية نشأت مرتبطة بأسطورة (Christ Myth) مدارها المسيح ــ بوصف ذلك المسيح شيئا يرمز الى الله في علاقاته بالناس ــ وفي اعتقادهم، ومعهم المؤرخ (شفايترز) ودعاة الحركة الكاثوليكية العصرية، وأنصار الايمائية الرمزية ــ أن الاتجاه المسيحي من التاريخ لم يعتمد على أية احداث تاريخية، مما تزعمه العقيدة السلفية التقليدية(٣).

والحق ان المسيح كان يؤمن بطبيعة دوره وحجمه، وهو لم يخدع القلة التي تبعته عن هذه الحقيقة، بل قال لهم:

«لكني اقول لكم الحق انه خير لكم ان انطلق، لأنه ان لم انطلق لا يأتيكم (المعزّي). ولكن ان ذهبت ارسله اليكم ــ ومتى جاء ذاك يبكت العالم على خطية ــ وعلى بر وعلى دينونة أما على خطية فلأنهم لا يؤمنون لي، وأما على بر فلأني ذاهب الى ابي ولا تروني ايضا، وأما على دينونه فلان رئيس هذا العالم قد دين، ان لي أمورا كثيرة ايضا لأقول لكم ولكن لا تستطيعون ان تحتملوا الان. وأما متى جاء ذاك روح الحق فهو يرشدكم الى جميع الحق»(٤)

وقد توالت الاحداث بعد زمن المسيح، بما أضاع هذه المعلومات القليلة التي عرفت عن المسيح، وشوهت المباديء العامة المحدودة التي أريد بها مجرد هداية «خراف بيت اسرائيل الضالة»(٥) وليس صياغة حضارة كاملة ممتدة في التاريخ البشري.

وقد ظهر القصور لكل ذي رأي علمي في

طبيعة تكوين الميسحية الاساسي. ويصور (كرين برنتن) في كتابه الكبير «افكار ورجال ــ قصة الفكر الغربي» هذا التشوه والغموض في البناء الاولى والفطري في الحضارة المسيحية فيقول:

«اننا نتساءل أولا: هل زعم يسوع التاريخي انه ابن الله أو انه الله ذاته؟ لقد لقي رجال الدين المسيحي مشكلات عسيرة في سنوات تكوين الكنيسة في ايجاد حل مرض لما عرف فيما بعد بمشكلات المسيحية في الاناجيل الاربعة. وهي القصص التي رواها (متى ومرقص ولوقا ويوحنا)(٦) ويستطيع المرء اذا اخذ بالتفسير التاريخي الطبيعي لمصادر (العهد الجديد) ان يزعم ان يسوع لم يدع لنفسه الألوهية قط، وان العبارات التي فهم منها هذا انما رويت محرفة أو استعملت مجازا، وان يسوع في الواقع لم يكن يهتم بعلم الدين أو بالديانة المنظمة حقا، وانما كان شديد الاهتمام بحثّ «اخوانه من البشر» على ان يعيشوا الحياة البسيطة فوق الارض، بل لقد غالى بعضهم(٧) فقالوا: ان يسوع كانً مزوِّراً عن عمد دجالا يبرىء المرضى بالطبيعة، والمهم في هذا الصدد هو انك اذا عرفت بأن مصادرنا ناقصة وغير دقيقة لا تستطيع ان تستبعد استبعادا كاملا اي تفسير لشخصية يسوع تبدو ممكنة ومعقولة من الناحية الانسانية(٨)!!

فهكذا يصور مؤرخ ومفكر أوروبي المأساة التي تعرض لها جنين المسيحية، وهي في الرحم، بحيث انها ــ في أساسيتها ــ نشأت مشوهة، ومهد هذا لليهودي (شاءول) الذي عرفه الناس باسم (القديس بولس) ان يضيف عناصر ومواد شاذة الى عناصر المسيحية الاساسية(٩) كما مهد هذا للامبراطور قسطنطين ان يشوه ما تبقى من عناصر المسيحية، وأن يمزج بينها وبين كثير من التعاليم الوثنية الرومانية، وذلك خلال مجمع نيفية سنة ٣٢٥م(١٠)

* * *

ومن هنا فلم تنشأ في التاريخ حضارة نستطيع ان نطلق عليها بحق: الحضاة المسيحية، على الرغم من شيوع هذا المصطلح وبخاصة عند ارنولد توينبي ومالك بن نبي، وانما نشأت حضارات ذات نزعات مادية غربية الطابع، عليها قشرة رقيقة من المسيحية تشبه ان تكون «نوعا من الديكور» زين به قسطنطين (روماه) القديمة(١١) كما تزين ــ الحضارة المادية الغربية الحديثة ــ جدرانها المادية السميكة به ايضا.

* * *

فنقاء (رحم الحضارة) وعدم اختلاط العناصر فيه بين اصيلة ووافدة إذاً ــ هو الشرط الجوهري لضمان نمو حضارات ذات خصائص مستقلة ولضمان اضطرادها وانبعاثها المتجدد في التاريخ.

ولعله من المهم في هذا المجال ان نتساءل: كيف يتحقق النقاء والصحة في رحم الحضارة؟ وكيف يمكن سلامة عملية التكوين الاولى للحضارة؟

ونحن نرى ان الاجابة على هذين السؤالين معاً تكمن في تلك المرحلة التي نعتقد اهميتها، وضرورة اسبقيتها، وحتمية تمهيدها لكل حضارة.

وهذه المرحلة كما يمكن البحث عنها، ووجودها، في كل شخصية مبدعة ــ أيضا نستطيع ان نبحث عنها، وان نجدها كذلك في كل حضارة فرضت نفسها على التاريخ.

ونحن نستطيع صياغة هذه المرحلة التمهيدية الضرورية لكل قائد مبدع، ولكل حضارة، في العبارة التالية:

«ان جرثومة الحضارة الجديدة لا يمكن ان تنمو بين الفضلات العفنة التي تبعثرها حضارة سابقة في مرحلة الانهيار. وكما لا يلد الانغماس في الوحل قلبا نظيفا وعقلا مستقيما، فكذلك لا يمكن تحقيق صفاء قلبي أو عقلي وسط أوضاع متردية نفسيا وفكريا».

ولا حل الا (بالاعتكاف)(١٢) أو (الاعتزال والمراقبة) أو بناء (جدار خاص) يحمي الجرثومة الغضة من الانسحاق العاجل أو نقل امراض البيئة، أو حمل بعض خصائصها، أو فقدان النمو الذاتي المستقل»..

د. عبدالحليم عويس

الهوامش

(١) انظر شروط النهضة فصل من التكديس الى البناء.

(٢) انظر التفسير الاسلامي للتاريخ فصل المسألة الحضارية.

(٣) انظر آلبان ويدجري: التاريخ وكيف يفسرونه ١١٩.

(٤) انجيل يوحنا الاصحاح السادس عشر ٧-١٤.

(٥) انجيل متى الاصحاح الخامس عشر ٢٤.

(٦) تلاحظ هنا افتقاد المسيحية لكتاب مقدس تلقاه المسيح نفسه، وروي عنه، وهذا أول باب من ابواب الخلل في مرحلة التكوين والنشأة لميلاد الحضارة.

(٧) من المسيحيين.

(٨) قصة الفكر الغربي ١٧٧، ١٧٨.

(٩) انظر هـ ج ويلز (نقلا عن فتحي رضوان: مع الانسان في الحرب والسلام ص ١٩).

(١٠) انظر ج.م هسي: العالم البيزنطي ص ٩٢ وما بعدها.

(١١) المرجع السابق ص ٢٨ وعرضنا هذا يخالف كثيرا أفكار الاستاذ (مالك بني نبى) عن الحضارة المسيحية، كما يخالف منهج (أرنولد توينبي).

(١٢) أطلق أرنولد توينبي مصطلح الاعتكاف اطلاقا عاما وعابرا في مراحل نمو الحضارة، وهو يسميه (الاعتكاف والعودة) أما نحن فنركز على الاعتكاف في مرحلة نشأة الحضارة، ونعتبر اساس هذه المرحلة وما يليها من طوابق النمو كما استخدمه توينبي فمهمته أقل بكثير من مهمة الاعتكاف في مرحلة النشأة (انظر منح خوري: التاريخ الحضاري عند توينبي ٣٦).

أبحاث

أسلمة المعرفة*

د. اسماعيل الفاروقي
مدير المعهد الدولي للفكر الاسلامي ــ فيلادلفيا

ترجمة فؤاد حمودة
عبد الوارث سعيد

جامعة الكويت

١ ــ أعراض المشكلة :ــ

تقف الأمة الاسلامية اليوم في مؤخرة الأمم، فليس هناك أمة قد تعرّضت في هذا القرن لمثل ما تعرّضت له الأمة الاسلامية من هزائم أو من اذلال.

لقد هزم المسلمون وقتلوا وسلبت منهم أوطانهم وثرواتهم، بل وأرواحهم وآمالهم.

لقد استعمروا واستغلوا وخدعوا وحوّلوا عن دينهم الى أديان أخرى بالقوة أحيانا وبالرشوة وبالخدعة أحيانا أخرى. ولقد قام أعداؤهم مستعينين بعملاءهم في الداخل والخارج، بصرفهم عن اسلامهم كي يتحوّلوا الى علمانيين أو الى عبيد للغرب، وكل هذا حدث فعلا في كل دولة بل وكل ركن من أركان العالم الاسلامي، ورغم أن المسلمين كانوا ضحايا الظلم والعدوان في كل ناحية الا أنهم كانوا أيضا عرضة لتشويه سمعتهم وتلويث سيرتهم أمام الأمم.

ان صفحتهم هي أسود الصفحات في عالم اليوم. ان «المسلم» تصوّره وسائل الاعلام في أيامنا هذه دائما وبشكل مستمر على أنه عدواني مخرّب مخادع مستغل قاس متوحش متمرد أرهابي همجي متعصب متحجّر الفكر متخلّف سقيم الرأي.

ان المسلم محلّ الكراهية والاحتقار من قبل غير المسلمين على اختلاف ألوانهم سواء كانوا متنورّين أو متخلّفين، رأسماليين أو شيوعيين، شرقيين أو غربيين، متحضرّين أومتوحشين....

كما أن العالم الاسلامي في نظرهم ليس الا مكانا للصراع الداخلي والانقسامات والاضطرابات والتناقضات وهو عندهم مصدر تهديد للسلام العالمي ومكان يجمع بين الثراء الفاحش والفقر المدقع وبين المجاعات والأوبئة.

---

* بحث مقدم الى المؤتمر الدولي الأول عن «أسلمة المعرفة» اسلام آباد، ربيع الأول ١٤٠٢ هـ يناير ١٩٨٢ م. والبحث باللغة الانجليزية بعنوان ISLAMIZATION OF KNOWLEDGE

أن العالم الاسلامي في نظر الناس اليوم هو «الرجل المريض» والعالم يراد له أن يقتنع بأن دين الاسلام يقبع وراء كل تلك الشرور.

وممّا يجعل هذه الهزيمة وهذا الاذلال وهذا التشويه الذي يلحق بالاسلام والمسلمين لا يحتمل حقا أن تعداد هذه الأمة الاسلامية يفوق الألف مليون، وأنها تملك أوسع الأراضي وأغناها وأن مواردها الكامنة سواء كانت بشرية أو مادية أو استراتيجية تفوق سواها وأن عقيدتها (الاسلام) دين متكامل صالح ايجابي وواقعي....

وليس هناك شكّ في أن الداء هو في المسلمين أنفسهم وأن العلاج ينبغي أن يأتي من داخل الأمة الاسلامية، ولذا فكل اجراء لا يستهدف ايقاظ وعي المسلم ومن ثمّ تقويم شخصيته واصلاح سلوكه انّما هو اجراء شكلي ظاهري لا يتعدّى الترقيع الذي لا يصل الى لبّ القضية.

ولمّا كان البلاء قد عمّ المسلمين قادة وجندا فان الاصلاح الحقيقي ينبغي أن يكون اصلاحا جذريا وشاملا... يجلي حقيقة الاسلام للجميع ويثير فيهم ارادة التغيير...

ان الهدى هو في الأصل من الله ولكن على الانسان أن يقوم بدوره ثم يكل الباقي الى الله تعالى، فنحن نعلم أن نصر الله يمنح لأولئك الذين ينصرون الله....

«ولينصرنّ الله من ينصره» (٢٢ : ٤٠)

«ان تنصروا الله ينصركم ويثبّت أقدامكم» (٤٧ : ٧)

وهنا تكمن المهمّة المقدسة للتربية، فليس هناك الا طريق واحد لانقاذ الأمة الاسلامية انقاذا حقيقيا وذلك بتربية الأمة من جديد وعلى أساس الاسلام... وعلى كلّ فليس أمام الأمة خيار آخر. أنه الوسيلة الوحيدة الممكنة والمتاحة، كما أنه أقلّ البدائل خسائر وتكاليف. ومع ذلك فان وضع التربية عند المسلمين في أسوأ حالاته رغم التوسّع الهائل الذي تمّ انجازه....

ففيما يتعلق «بأسلمة» التربية (ان صحّ هذا التعبير) فان المؤسسات التربوية الاسلامية التقليدية لم تكن في يوم من الأيام أضعف منها اليوم.

أما المؤسسات العلمانية بمدارسها وكلياتها وجامعاتها فلم تكن في يوم من الأيام أشدّ جرأة ممّا هي عليه الآن في الدعوة الى مبادئها اللادينية، كما أن الأغلبية الساحقة من الشباب المسلم لم تكن في يوم أشدّ افتتانا بهذه المبادىء والدعوات منها اليوم.

ولمّا كان النظام التربوي العلماني قد بدأ ونما تحت الادارة الاستعمارية؛ فقد احتلّ أبعادا هائلة ولم يلبث أن أبعد النظام الاسلامي من الساحة... ان التربية الاسلامية تعتمد في غالب الأحيان على الجهد الفردي ولا سبيل لها الى الحصول على نصيب من الاعتمادات المالية العامة وحيثما توفّرت هذه الاعتمادات المالية فان مطالب العلمانية تفرض نفسها باسم التجديد والتقدمية والتطور، وهذا يؤدي عادة الى تقسيم المنهج الى شعبتين متعارضتين بل ومتناقضتين يسمّون الشعبة الأولى «التربية الاسلامية» والثانية «التربية الحديثة» معتبرين الأزهر هو النموذج

التقليدي، فأما الشعبة الاسلامية من المنهج فتبقى على حالها دون تغيير بدعوى المحافظة والثبات من ناحية، ومن ناحية أخرى لأن العلمانية تخطط لابعاد الاسلام عن الاحتكاك بالواقع وبكل ما هو حديث حتى لا يكون خريجو المعاهد الاسلامية منافسين أو أندادا لخريجي المعاهد العلمانية، وهذا أمر قد خطط له المستعمر بكل تدبّر واحكام.

أما الدّفعة الكبرى للعلمانية فقد جاءت بعد الاستقلال حيث تبنتّها الدولة على أنها هي طريقتها وخطّها، فوجّهت الاعتمادات المالية العامة اليها بل وزادتها علمانية على علمانيتها بدعوى الاستقلالية أو القومية... ان سيادة قوى التغريب والعلمانية وما يستتبع ذلك من بعد عن الاسلام عند المدرّس وعند الطالب كل ذلك لا يزال يعمل عمله في الكليات والجامعات بكل قوة ولم يقم أحد بأي عمل يكبح جماح هذا الانحراف...

ان الوضع في الحقيقة أسوأ الآن ممّا كان عليه أيام الاستعمار...

فقد كانت هناك حينئذ روح المقاومة والسعي وراء التحررّ ووراء الحلّ الاسلامي تفعل فعلها في نفوس غالبية الناس. أما اليوم فقد حلّت محلّ هذه الروح روح الاستخفاف وعدم الاكتراث والبلادة وعدم الثقة في جميع القيادات وهو أمر يرجع في معظمه الى الوعود المتكررة التي تبذل ثم يتبيّن الناس كذبها، كما يرجع الى القدوة السيئة لهؤلاء القادة الفاسدين الذين لا خلاق لهم...

والنتيجة لذلك كله ضياع الاتقان في كل حقل وفي كل مجال حتى أصبحت سفينة الأمة الاسلامية تغوص في كل يوم أبعد من سابقه...

ولا توجد حكومة مسلمة ولا أدارة جامعة ولا منظمة خاصة تقوم بشيء في سبيل رفع معنويات شبابنا المنهارة وانقاذهم من هذه «التربية» التي لا تزال تسلخهم عن اسلامهم وعن اخلاقياتهم..

ان برامج الانشاءات الضخمة في الدول الغنية وما يستتبع ذلك من توسّع في الطلبة والكليات والامكانات... كلها تخدم أهداف العلمانية ولا نكاد نجد نسبة ولو قليلة من هذه الاعتمادات لتطوير مضمون التربية الاسلامية أو «تحديثها» بالمعنى الحقيقي للكلمة أو تنمية مالدى الطلاب من وعي اسلامي وملكات...

وفي كل مكان نجد أن نموذج التربية الغربي هو الهدف الذي يتسابق اليه الجميع في سرعة مذهلة..

ورغم كل الدعاوي العريضة فان المحصّلة النهائية ليست في الواقع هي النموذج الغربي بل مجرد صورة مشوهة منه... ان النموذج الغربي في التربية لا يختلف عن النموذج الاسلامي — من حيث وجود تصوّر معيّن وعزيمة تدفع لتحقيقه ،، وان كان التصور الاسلامي مباينا في طبيعته للتصوّر الغربي.

فالمباني والمكاتب والمكتبات والمعامل وفصول الدراسة والقاعات التي تسع الكثير من الطلاب والأساتذة ليست الا معدات وأدوات مادية لا تغني شيئا اذا لم يكن وراءها تصوّر معيّن، ومن طبيعة التصوّر أنّه لا يمكن أن يستورد أو يقلّد وانّما الذي يستورد هو الأدوات والمعدات المادية، ولهذا السبب فان المسلمين في

مدى قرنين من الزمان تقريبا سادت فيهما التربية الغربية العلمانية لم يستطيعوا أن ينتجوا شيئا يوازي في الابداع أو الامتياز ما في الغرب — لا مدرسة ولا كلية ولا جامعة... ولا جيلا مميّزا من العلماء والدارسين...

آن مشكلة الانخفاض في مستوى مؤسسات عالمنا الاسلامي والتي لا نجد لها حلاّ هي النتيجة الحتمية لفقدان التصوّر الاسلامي..

آن البحث عن المعرفة كي يكون بحثا أصيلا لا بد أن تكون وراءه روح تدفعه، وهذه الروح لا يمكن أن تستعار أو تستورد وانّما تتولدّ من تصوّر واضح عن الانسان والكون والحقيقة، أي من الدين... وهذا هو الأمر الذي تفتقده التربية الاسلامية اليوم.

ان قياداتنا بحكم طبيعتها لا يوجد لديها التصوّر الذي لدى الرجل الغربي، كماأنها لجهلها وخولها وعدم اهتمامها لا تتبنّى التصوّر الاسلامي.. ولذا فالتربية عندنا يوجهها أقوام غير مستنيرين، يحيون دون ثقافة حقيقية ودون قضية..

انظر الى المثل الأعلى للمدرس في جامعاتنا الاسلامية.. الأستاذ الحاصل على الدكتوراة من احدى الجامعات الغربية: لقد تعلّم في الغرب وتخرّج بمعدل متوسط أو دون المتوسط، ولمّا كان قد حرم في السابق من وجود الدافع الديني فان رحلته في طلب العلم لم تكن بالطبع في سبيل الله، بل لأهداف مادية أنانية أو في أحسن الأحوال قومية، وهو لم يحصّل كل المعارف التي كانت متاحة له في الغرب ولم يتفوّق على اساتذته الغربيين في مجالهم، بل ولم يهضم ما تعلّمه أو تمثّله أو اعاد تقييمه في نطاق التصور الاسلامي للمعارف والحقائق كما فعل اسلافه الذين اغترفوا من علوم قدماء اليونان والهند وفارس ثم تمثّلوها وطبعوها بطابع الاسلام..

بل ان كل ما حدث هو أن هذا الاستاذ اكتفى بالنجاح والحصول على الدرجة العلمية وبأن يحصل لدى عودته الى بلده على مركز اجتماعي يهيىء له الثروة والرفعة، و يكفيه ما قرأه من كتب أثناء الدراسة فلم يعد لديه الآن الوقت او الطاقة أو الدافع لكي يزيد من نطاق معلوماته، كما أن ظروف المعيشة وظروف العمل في بلده لا تزيده الاّ تشتتا وبعدا عن هذا الهدف، أما طلبته فمن الطبيعي أن يتخرجوا على يديه وهم اقل كفاءة وأقل شغفا بمهمتهم، فان المثل الأعلى الغربي بالنسبة اليهم يتباعد ويتضاءل ويهبط المستوى تدريجيا حتى تصبح التربية عندنا مجرد صورة مشوهة لصورتها الأصلية في الغرب..

ان المواد والمناهج التي تدرس هي نسخ معادة ممّا يدرس في الغرب مع خلوّها من التصوّر الذي يشكل القوة الدافعة وراءها في بلادها الأصلية، وبدون هذا التصور تصبح هذه المواد والمناهج من عوامل الضعف.. وهذه المواد والمناهج الخالية من الروح تصبح — بشكل لا شعوري — ذات تأثير سيء معاد للاسلام على الطالب حيث أنها تقوم كبدائل معادية للمناهج الاسلامية لا مجرد عوامل تحديث..

انها تجعل من خريج جامعاتنا في العالم الاسلامي انسانا شديد الغرور مع ضحالة معارفه وسذاجة تفكيره..

وهكذا فان مجرد امكانية تفوّق الطالب المسلم في هذا النظام الغربي تصبح غير واردة،

لأن مثل هذه الامكانية تتطلب ادراكا شاملا لمجموع المعلومات في مجال معين مع قوة دافعة تحثّه على ان يستوعب هذه المعلومات ثم يتخطاها ويزيد عليها .. ووجود الدافع القوي لا بد منه لتحقيق هذا الادراك الشامل، كما أن هذا الادراك الشامل لن يتحقق الا بوجود قوة دافعة مسيطرة، وهي مسألة لا يمكن ان تتولد أو تنشأ الا حين يكون صاحبها ملتزما بقضية يؤمن بها، والقضية التي يمكن ان يؤمن بها المسلم حقيقة لا تكون سوى الاسلام. فاذا فقد المدرس المسلم الذي درس في الغرب الايمان بهذه القضية عجز عن الاستيعاب الشامل للمعلومات المتاحة فلا يستطيع هو وأضرابه كأساتذة في الجامعة ان يمنحوا أيّا من مستلزمات التفوق لطلابهم، وانّما يقنعون في معظم الأحوال بترجمة واستنساخ ما حصّلوه، وهو ضئيل ولذا فقد كتب على طلابهم ان يكون أداؤهم وانجازهم ضئيلا كذلك..

ان كون الأساتذة في جامعات العالم الاسلامي لا يسيطر عليهم التصوّر الاسلامي ولا تحفزهم قضية الاسلام هو بلا شكّ المأساة الكبرى للتربية الاسلامية ..

ان الطلاب في كل أنحاء العالم الاسلامي يدخلون الجامعات ومعرفتهم بالاسلام لا تزيد على المعلومات القليلة التي يحتمل ان يكونوا قد تلقّوها في بيوتهم بالاضافة الى ما تلقّوه في المدرسة الابتدائية أو الثانوية.. ومن الواضح ان هذا كله لا يخلق تصوّرا للاسلام أو احساسا بالالتزام بقضية الاسلام.. اذن فالطالب المستجد يدخل الجامعة وهو (من ناحية المفاهيم ومبادىء الايديولوجيات) كصفحة بيضاء.. قد يأتي ولديه بعض العواطف والأحاسيس ولكنه بالتأكيد خلو من المبادىء والأفكار المحددة، وهذه العواطف ان وجدت، سرعان ما تنهار اذا ووجهت بما يقدمه له «العلم» في مجالات التخصص على أنه «افكار» و «حقائق» وليس لديه طبعا تصور اسلامي واضح او سلاح فعّال يستطيع به أن يواجه هذه الهجمات الفكرية المتتابعة، فاذا استطاع ان يتخرّج قبل ان يكون ملحدا راسخا في الحاده أو علمانيا أو شيوعيا فسنجد أن الاسلام عنده قد اصبح مجرد ارتباط عاطفي شخصي بأسرته وببعض الأفراد من حوله، اما الاسلام كمبدأ نابض بالحياة، الاسلام الذي يواجه كل مشكلة بأفضل الحلول العملية، فهؤلاء لا يدرون عنه شيئا ، لذا سرعان ما يخسرون معركتهم الفكرية (الايديولوجية) دون قتال كما خسرها جنود المماليك المصريون حينما واجهوا بسيوفهم ورماحهم جنود نابليون المزودين بالمدافع الرشاشة..

انّ التصوّر الاسلامي لا يدرس في أي مكان من العالم الاسلامي لجموع الطلاب كما يدرس التصوّر الأميركي لطلاب المدارس الثانوية في اميركا، ولا توجد جامعة في العالم الاسلامي كله تعتبر دراسة هذا التصوّر الاسلامي جزءا أساسيا اجباريا على جميع طلابها...

٢ ــ الواجب المطلوب : ــ

ان من يحتج بأن هذا التصوّر الاسلامي يدرس في بعض الكليات الاسلامية أو بعض الأقسام العلمية يدل بقوله هذا على أنه لم يستوعب ما قلناه هنا كما أنه لا يحيط بمفهوم الاسلام..

ان التصور الاسلامي لم يقصد به أن يكون لأهل الاختصاص فقط، كما أنه لا يعنيهم وحدهم بل هو للناس وللبشر كافة، والقصد منه أن يرفع كل من يتملكه هذا التصور الى مستوى أرقى في الوجود..

ان الاسلام يستنكر كل تقسيم للبشر الى رجال دين ورجال دنيا على أنه يطالب كل الناس بمعرفة الحق والالتزام به والدعوة اليه، وهذا التصور الاسلامي مطلوب لحماية الناس جميعا من المبادىء والأفكار الزائفة المشؤومة التي تغزو عقولهم، وما لم تتهيأ لكل فرد الحصانة من هذه الأمراض فستكون الأمة كلها هي الضحية.. زد على ذلك أن الاسلامي نظام عام شامل فلا بد للتصور الاسلامي الصحيح أن يتناول مظاهر النشاط الانساني جميعا سواء كان نشاطا بدنيا أو اجتماعيا أو اقتصاديا أو سياسيا أو ثقافيا أو روحيا.. انه ليس دينا أخرويا فقط يقتصر على بحث أمور اللاهوت ويدع ما لقيصر لقيصر كما هو الحال في المسيحية أو البوذية، فليس هناك ما يمكن أن يعمل او يقال في أي متجر أو مصنع أو منزل أو مسرح أو حقل، ومن باب أولى في أي صف أو معمل في جامعة الا والاسلام يتعرض له ويعتبره من اختصاصه..

ان التصور الاسلامي يعتبر مبتورا مقطع الأوصال — ومن ثمّ يعتبر ميتا — اذا أخذ به في كلية واحدة فقط.. ان المفروض أن يكون هو المبدأ الأول المسيطر في كل فرع من فروع المعرفة...

هذه اذن هي المهمة المطلوبة من كل رجال الفكر والقادة المسلمين، أن يعملوا على اعادة صياغة كل ميراث البشرية العلمي من جديد من منطلق اسلامي. ان التصور الاسلامي لن يوجد حقيقة ما لم يكن تصوّرا لشيء ما.. للحياة والحقيقة والكون وهذا المضمون هو هدف الدراسة في فروع المعرفة المختلفة..

ان اعادة صياغة العلوم في ضوء الاسلام هو ما نعنيه بكلمة «أسلمة» العلوم، ونعني بها اعادة صياغة المعلومات وتنسيقها واعادة التفكير في المقدمات والنتائج المتحصلة منها وتقييم الاستنتاجات التي انتهى اليها واعادة تحديد الأهداف على أن يكون كل ذلك بطريقة تجعل فروع المعرفة المختلفة تثري التصور الاسلامي وتخدم اهداف الاسلام..

وللوصول الى ذلك الهدف لا بد لقضايا الاسلام الأساسية — وأعني بها وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة ووحدة البشرية ووحدة الحياة، والايمان بوجود هدف من وراء خلق الكون والانسان وتسخير الكون للانسان، وعبودية الانسان لله — لا بد لهذه القضايا كلها أن تحل محل التصورات الغربية وأن يتحدد على أساسها كيفية ادراك الحقيقة وتبويبها.. ولا بد لقيم الاسلام أيضا — وأعني بها استخدام العلم لسعادة الانسان، وتفتّح ملكات الانسان دون عوائق، وأعادة النظر في العلاقات القائمة بين أنواع المخلوقات بما يجسّد الحكمة الالهية في خلقها، وبناء الثقافة والحضارة، وبناء منارات انسانية بارزة في العلم والحكمة والبطولة والفضيلة والتقوى والطهر — على قيم الاسلام هذه أن تحل محل القيم الغربية فتقوم هي بتوجيه النشاط العلمي في كل مجال...

ان هذا الواجب هو أنبل الواجبات على الاطلاق وهو أسمى تحقيق لارادة الله وهو

أساس كل فضيلة.. ان الديانات العالمية والرأسمالية الغربية والشيوعية لم تنشأ وتتطور وتحقق انجازاتها دون أن يكون وراء ذلك فكرة وقضية تنفخ الروح في المؤمنين بها وتدفعهم الى العمل، فأقل ما يجب ان يقال هنا أن على المسلمين أيضاً أن تكون لهم قضية يؤمنون بها تكون حافزاً لهم اذا أرادوا أن يتحولوا من متأثرين بالتاريخ الى مؤثرين فيه. غير أن الاسلام ليس مجرد مذهب أو مبدأ يتساوى مع هذه المذاهب التي نتحدث عنها، فهو لا يتقدم بدعواه على أساس أن ما لديه هو اعتقاد خاص به وتجربة شخصية تخص صاحبها يمكن أن يؤمن بها الانسان أو يرفضها على نحو اعتباطي. ان الاسلام دعوى منطقية ضرورية ذات خطورة وأهمية كما أن له فعاليته على نطاق عالمي.. انّه دعوى ملزمة للبشرية، من حقه أن تعترف به البشرية وتذعن له.. اما اعتباره دعوى منطقية فالسبيل الوحيد لمواجهته يجب أن تكون بمنطق مقابل وهو أمر ينبغي على الملتزمين بالاسلام أن يرحبوا به ثم يواجهوا الحجة بالحجّة..

ان كل جزئية من جزئيات الاسلام وكل علاقة له بفرع من فروع المعرفة ينبغي ألا تقبل دون برهان مقنع.. أما بعد أن يثبت التصور الاسلامي جدارته من خلال البحث الدقيق بحيث يظهر الأمر واضحا مجسّدا لكل ذي عينين فعندئذ لا يكون رفضه ولا مقاومته الاّ نتيجة الغباء والحقد.. فأما الغباء فهو من سمات الجهلاء وفاقدي العقل، وأما الحقد فهو من طبيعة العدو المتحامل، وكلاهما يشكّل ما يسمّيه الاسلام «الجاهلية»...

انّ ممّا يؤسف له حقا أن العالم الاسلامي لا يزال خاليا من مركزعلمي يتم فيه البحث والتفكير على هذا المستوى العالي، والمطلوب وجود جامعة تعتبر مركز قيادة للفكر الاسلامي تتم فيها «أسلمة» جميع فروع المعرفة كما يتم فيها تقييم كل شيء في حجرات الدراسة وفي الحلقات والبرامج الدراسية سواء للطلاب أو الخريجين.. وقبل أن يتم التعاون المشترك بين الجامعة الاسلامية في اسلام أباد وبين المعهد العالمي للفكر الاسلامي لم يكن أي معهد تربوي في العالم الاسلامي كله قد حرّك اصبعا في سبيل «اسلمة» العلوم أو في سبيل انتاج كتب دراسية اسلامية تستعملها الكليات في فروع المعرفة المختلفة أو في سبيل انتاج وسائل البحث اللازمة لاخراج هذه الكتب الدراسية..

ومع ذلك فلا زلنا نسمع في كل مكان من العالم الاسلامي عن الحاجة الى «اسلمة» التربية برجالها ومؤسساتها وكتبها الدراسية..

ولا نكاد نجد على المستوى الرسمي (حيث تكمن القدرة على اتخاذ القرارات) الاّ الكلمات الجوفاء التي تصدر امّا عن الجهلاء أو عمّن يريدون تضليل الجماهير..

انّ اشقّ ما في الأمر هو عملية «أسلمة» العلوم وبالتحديد أسلمة فروع الدراسة المختلفة أو لعل الأفضل أن نقول انتاج كتب دراسية جامعية تعاد فيها صياغة ما يقرب من عشرين من فروع الدراسة لتتوافق مع وجهة النظر الاسلامية.. والى يومنا هذا لا نجد مسلما قد تدبّر في هذا الشأن بما يكفي لادراك متطلباته أو تفصيل اجراءاته وخطواته التأسيسيه.. انّ كل ما فكّر فيه المصلحون عندنا في السابق هو

احراز ما لدى الغرب من علم وقوة دون أن يكون لديهم مجرد الادراك لما بين العلوم الغربية والتصور الاسلامي من تعارض.. انّ جيلنا الحالي هو أول من اكتشف هذا التعارض كما عايشناه في نطاق حياتنا الفكرية، الاّ أن العذاب الروحي الذي فرضه هذا التعارض على ذواتنا دفعنا الى أن نستيقظ فزعين ونحن نشعر تماما بأن الروح الإسلامي تُغتصب أمام اعيننا في جامعات العالم الاسلامي..

لهذا نهضنا نستحثّ العالم الاسلامي على التحفّز لمواجهة الخطر، ونسعى لأول مرة في التاريخ لاحكام خطة تكبح جماحه وتقاوم آثاره، وتدفع التربية الاسلامية من جديد في مجاريها الأصلية لكي تحقق اهدافها المقدّرة..

٣ ــ نحو ايجاد حلّ : ــ

المهمةِ الأولى : ــ

انّ أوّل شرط لازم لتحقيق المهمة هو الوعي بأبعاد المشكلة والالتزام بمعالجتها ، ولا يمكن الافتراض بأن هذا الوعي المطلوب سيتوفر لدى جميع أفراد النخبة المثقفة في العالم الاسلامي فلا بد اذن من غرسها وتعهدها حتى يشارك أكبر عدد ممكن منهم في تحقيقها..

وهذا الوعي الذي نتحدّث عنه ليس حكرا على المسلمين الحاصلين على درجات الدكتوراة من جامعات الغرب، فهناك احتمال كبير أن يكون لدى الحاصلين على هذه الشهادة من جامعات اسلامية مستوى من الوعي نتيجة المواجهة بين ما لديهم وبين (الايديولوجيات) والأفكار الوافدة التي تغزو عقول المسلمين، غير ان الشرّ الوافد في الايديولوجيات والأفكار الغربية لا بد وأن يبقى بالنسبة اليهم سرّا خفيا مبهما لكونهم لم يتضلّعوا في فروع الدراسة الغربية.. فقد يدركون وجود هذا الشرّ وقد يتمكّنون من قياس آثاره غير أن طبيعته وعلاقته بفروع المعرفة المختلفة لا بد وأن تفوتهم..

ولا يمكن أيضا أن نفترض وجود هذا الوعي الذي نتحدّث عنه لدى جميع الحاصلين على شهادات الدّكتوراة من الجامعات الغربية : بل انّ معظمهم في الحقيقة يشكّلون لبّ المشكلة التي نسعى لحلّها..

فهم الذين يقومون دون وعي منهم بعملية تشويه (نقض) الاسلام التي تحدّثنا عنها فيما سبق.. أمّا اولئك الذين أنعم الله تعالى عليهم منهم بنعمة الالتزام بالاسلام كنظرية عالمية شاملة فهم الذين يعانون آلام الوقوف على حافة الهوّة الفاصلة بين ما تعلّموه وبين ما يؤمنون به..

انهم الشهود الاحياء على الجرائم الفكرية والروحية التي تقترف على الدوام ضد روح الاسلام وضد التصور الاسلامي..

اذن فالمهمة الأولى هي تجلية هذا الوعي وتقويته، وهذا أمر يمكن انجازه باتّباع الخطوات التالية : ــ

الخطوة الأولى : تقسيم فروع الدراسة : ــ

ان فروع الدراسة على الوضع الذي هي عليه الآن في أحسن حالاتها تطوّرا في الغرب تحتاج الى أن تقسّم الى أبواب وقواعد ومناهج ومسائل ومواضيع، وهذا التقسيم يجب أن يعكس محتويات كتاب دراسي ممتاز يتناول مناهج هذا الفرع ومجالاته، أو بمعنى آخر محتوى مقرر في الفرع يتوجّب على طلاب

الدراسات العليا أن يكونوا قد درسوه واستوعبوه.. ولا يكفي أن يصاغ هذا التقسيم في تعابير اصطلاحية أو عناوين أبواب وفصول، بل لا بد وأن تصاغ على شكل جمل توضّح ما تعنيه التعابير الاصطلاحية وتفسّر الأبواب والقواعد والمسائل والمواضيع الكلية لهذا الفرع الدراسي في شكله الغربي الأكمل...

الخطوة الثانية : نظرة شاملة على فروع الدراسة : —

لا بد من نظرة شاملة تلقى على كل فرع من فروع الدراسة ومقالات تكتب حوله تستجلي الخطوط العريضة عن أصل نشأته وتطوّره التاريخي ونمو منهجه واتّساع مجاله والاسهامات الأساسية التي قام بها حاملو لوائه..

ان من أهداف هذه الخطوة التأكد من أن المسلمين قد استوعبوا تماما هذا الفرع من الدراسة ومراحل تطوّره في الغرب.. انّ هذه النظرة الشاملة اذا اصبحت واضحة وضوحا كافيا وأضيفت اليها التعليقات والحواشي الكافية، بالاضافة الى التقسيم الذي تحدثنا عنه في الخطوة الأولى، سوف تشكّل اداة جاهزة للبحث العلمي بالنسبة لأولئك الباحثين المسلمين الذين لديهم ما يضيفونه الى هذا الفرع الدراسي دون أن يكونوا من أهل التخصص فيه..

امّا بالنسبة للمتخصصين فان هذه النظرة الشاملة سوف تشكّل اساسا لفهم عام لهذا الفرع الذي ينتظر منهم أن يصبغوه بصبغة الاسلام.. ولمّا كانت فروع الدراسة في الغرب قد اصبحت الآن متعددة الجوانب بسبب الثورة العلمية الحديثة من ناحية وبسبب ضعف الانضباط عند المتخصصين من ناحية أخرى فان من الضروري للباحثين المسلمين في هذا الفرع الدراسي أن يتحسّسوا القضية من أساسها ويتفقوا معا على الهدف من جهودهم في «أسلمته» من حيث طبيعته وتاريخه وسماته وحدوده..

كذلك يجب أن تذيل تلك البحوث الشاملة لكل فرع دراسي بتعريف بأهم الكتب والمراجع في هذا الشأن بحيث يشمل كل الكتب والمقالات التي يعتمد عليها هذا الفرع والتي لا بد منها لمن يريد التفوّق فيه وذلك بشكل مبوّب ومنظم...

الخطوة الثالثة: بيان واقع الفرع الدراسي:—

عند الانتهاء من الخطوتين السابقتين يجب أن يتم تحليل نقدي من وجهة نظر الاسلام لواقع الفرع الدراسي في أرقى حالات تطوّره، كما يجب التعرّف على العوامل التفصيلية التي أدت بهذا الفرع في تطوره التاريخي الى ما هو عليه وكشف أمرها، ان منهجية هذا الفرع الدراسي — أي معطياته ومعضلاته — ثم تقسيم هذا كله وتبويبه وبيان ما يعتبر نظرية له ، وابراز قواعده الأساسية التي تبحث في ضوئها مشكلاته، كل ذلك يجب أن يخضع للتحليل والاختبار بغية اختزالها ومعرفة ما بها من ملاءمة ومعقولية وتوافق مع وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة.. كذلك يجب تحليل مشاكل الفرع الدراسي الكبرى وأفكاره الرئيسية كي نصل الى مسلماته وأهميتها وعلاقتها بالتصور الأساسي للفرع..

ان الهدف النهائي للفرع ينبغي أن يكون على علاقة وثيقة بمنهجيته وبأهدافه الأولى..

فهل حقق الفرع ما تصوّره وهدف اليه منشؤوه؟ وهل أدرك حقيقة دوره في الخطة العامة للبحث عن العلم أي تطلع الانسان الى المعرفة؟ وهل حقق ما ترجوه البشرية منه كجزء من ضالتها المنشودة؟ هل حقق النماذج الربانية للخلق التي قصد أن يحققها لأجل التفهّم وللتاريخ؟ هل نجح في أن يرسي للفهم وللتاريخ نماذج الخلق الرائعة التي قصد أن يحققها؟

المهمة الثانيــــــة : ــ

ان الخطوات الثلاث السابقة تعني وضع المشكلة أمام المفكر المسلم وتلخص له في مجموعها ما مرّ به الفرع الدراسي من تطورات غابت عن المسلمين في فترة سباتهم.. كما يفترض فيهاأن تدلّه بأكبر قدر ممكن من الثقة، على طبيعة فروع المعرفة الحديثة ومناهجها المكونة لها وقواعدها ومعضلاتها وأهدافها والآمال المرجوة فيها وما أنجزته وما عجزت عنه، كما يفترض فيها أن تهيء الأرضية الصالحة للمهمة التالية وهي المهمة التي يراد بها ايجاد الرابطة بين الفرع الدراسي وبين التراث الاسلامي..

ولا بد هنا من طرح ثلاثة أسئلة رئيسية وايجاد الجواب عليها..

أولها : ما هو الدور الذي ساهم به تراثنا الاسلامي العلمي، ابتداء من القرآن الكريم الى العلماء المحدثين في المجموع الكلي للمسائل التي يشملها فرع الدراسة المعنى..

والثاني : من أي ناحية تعتبر مساهمة تراثنا الاسلامي متناقضة أو متوافقة مع انجازات فرع الدراسة المذكور وأين استطاع هذا التراث أن يحقق متطلبات الفرع ومجاله، وأين تخطى تلك المتطلبات وأين قصر عنها..

أما السؤال الثالث فهو : ان عرفنا المجالات أو الموضوعات التي لم يقدّم فيها تراثنا الاسلامي شيئا يذكر ففي أي ناحية تبذل الجهود الاسلامية منذ اليوم لكي تسد هذا الفراغ وتزيل هذا التناقض أو تعيد صياغة الشكل وتوسع مجال الرؤية...

وهذه هي الموضوعات التي يمكن أن نحاول علاجها في الخطوات الثلاث التالية على التوالي..

الخطوة الرابعة: تراث الاسلام وملاءمته:ــ

علينا، قبل القيام بأي دراسة مفصّلة عن علاقة الاسلام بهذا التخصص، أن نكتشف ما يضمّه تراث الاسلام ممّا له علاقة به..

ان تراث سلفنا يجب أن يظل دائما نقطة الانطلاق في تحديد هذه العلاقة. وسوف تكون «أسلمتنا» لهذا العلم فقيرة جدا ان لم نأخذ التراث في الاعتبار ولم ننتفع بنظرات السلف النافذة...

غير أن من التهوّر أن نظن أن مساهمة التراث في هذا العلم جاهزة للباحثين المحدثين ليصلوا اليها ويقرأوها ويفهموها .. فالحق أن الباحث الحديث ليس مؤهلا حتى للبحث في التراث عن مساهمات الاسلام في هذا العلم.. والسبب هو أن تصنيفات العلم، وأحيانا مجرد اسمه، ليست معروفة في التراث بصفتها هذه.. وكثيرا ما ينتهي العالم الحديث بالهزيمة أمام استغلاق التراث عليه... مما يغريه بأن يتوقف في يأس عن البحث مصدرا حكمه بأن التراث لم يحو شيئا عن موضوع الدراسة، مع أن الحقيقة أنه هو لا عهد له بالتصنيفات

التراثية التي تدرج تحتها أمثال تلك المواد المناسبة بهذا الموضوع.. ان التراث ــ ولا شك ــ مفتوح أمام اولئك الذين جعلوا دراسته مجالا لتخصصهم ومشغلة عمرهم، وأمثال هؤلاء هم الذين يستشارون ليعيّنوا الكتب والنصوص التي تتضمن ما يتصل بهذا العلم.. يجب أن يجتد هؤلاء ليستخلصوا من التراث مساهماته الرئيسية المتعلقة بمختلف الميادين التي يتناولها هذا الميدان..

من ناحية أخرى، نجد أن أساتذة التراث الاسلامي ــ على الرغم من خبرتهم به ــ ليسوا على إلف بالموضوعات والمشاكل والأفكار الأساسية للعلوم الحديثة..

ان الباحثين المحدثين ليسوا في حاجة الى كل ما تضمنه التراث متصلا بموضوع محدد تحديدا عاما. ان ذلك سيكون ترفا لا مبرر له وتبديدا لطاقات ثمينة.. ومن ثمّ، فمن الضروري أن نعرّفهم بما نحتاج، ثم نتركهم ينطلقون الى التراث في حرية ليستمدّوا منه ما هو ملائم. لهذا، فان ما تثمره الخطوتان الأولى والثانية سوف يخدم هذه الغاية، اذ يعرّف أولئك الخبراء بفروع الدراسة الحديثة، ويمدّهم بمقياس للصلاحية يستخدمونه في تنقيباتهم، ولهذا كانت الخطوتان الأولى والثانية ضروريتين للخطوة الرابعة ويجب أن تسبقاها.. أما الخطوة الرابعة فهي في الحق ذات قيمة لا تقدر بالنسبة للباحثين الذين يقومون بالخطوة الثالثة.. كما أن الخطوة الثالثة في المقابل ذات قيمة مماثلة لمن يعالجون الخطوة الرابعة.. هذه الخطوة تتضمن إعداد عدة مجلدات تضم مختارات من القراءات المنتقاة من التراث والمتصلة بكلّ من فروع الدراسة الحديثة، مرتّبة طبقا للتصنيفات الخاصة بكل فرع.. هذه المختارات سوف تضع أمام العالم المسلم الحديث طريقا ممهدة الى التراث في مجال تخصصه..

انها ستقدّم له، في منهج موضوعي مألوف له، أفضل ما ساهم به التراث في مجموعة القضايا التي تشكّل الموضوعات الرئيسية لدراسته التخصصية.. وما دام المتخصص الحديث المسلم لا يمتلك الوقت ولا الخبرة للوصول بنفسه الى التراث (فهو في معظم الأحوال لا يعرف حتى لغة التراث) فليس من الممكن أن تتوفّر له الدراسة بالتراث ــ بل السيطرة علي ــ بغير هذه المختارات..

الخطوة الخامسة: نقد مساهمات التراث :ــ

يجب ألا يغيب عن ذهننا، ونحن نتناول أي أمر يمس تراث الاسلام، أن هذا التراث في جملته مستمد من الوحي ومبني عليه.. اننا نعتبر «الوحي» نظاما شاملا ــ بل كاملا ــ من الحقائق والقيم أنزله الله سبحانه وتعالى في القرآن العظيم وفي سنة نبيه الخاتم محمد صلى الله عليه وسلم وتكفل بحفظه.. فليس التراث نسخة من الوحي، لكنه يشتمل عليه (كنقطة انطلاق) بالاضافة الى مجمل تاريخ المعرفة والثقافة وجميع الانجازات على كل جبهات الجهد الانساني وعلى امتداد الحضارات التي اتصل بها المسلمون عبر القرون.

ولئن كان الوحي غير قابل للنقد، فليس كذلك فهم المسلمين له ولا مجمل المعرفة الانسانية المنبثقة عنه أو المعتمدة عليه.. ان هذا العنصر البشري في التراث هو الذي يحتاج الى التنقيح.. وان حكمة التراث، وأعني بها فهمنا نحن له، وما ينبني على ذلك من

ملاءمته لمختلف مشاكل عصرنا، يجب أن تخضع للنقد المنطلق من حاجة المسلمين في الوقت الحاضر ومن متطلبات المعرفة الحديثة التي يمثلها فرع التخصص.. فاذا وجد أن التراث غير ملائم أو غير مصيب، فعلينا أن نصححه بجهودنا الحاضرة.. أما ان كان ملائما فلنعمل لمزيد من التطور والبلورة الخلاّقة من أجل المستقبل.. وعلى كل حال، فليس هناك اليوم موقع اسلامي قابل للتطبيق والنمو وليست له علاقة بتراث الاسلام.. وللقيام بهذا يجب أن نعرف جوانب القوة والضعف في التراث، وأن نتخذ لهذا الموقع الاسلامي صيغة مسايرة للتراث بدلا من الانفصال عنه انفصالا جذريا..

لهذا، فان مهمة تقدير قيمة ما ساهم به التراث الاسلامي في كل من ميادين النشاط الانساني تقع وجوبا على عاتق الخبراء في هذا النشاط، فهم المرشدون الى تحديد حاجة المسلمين في ذلك الميدان وهم المتمكّنون من العلم الحديث الذي يدرس هذا النشاط.. ومن المؤكد أنهم في حاجة الى مساعدة خبراء التراث حتى نضمن أعلى مستوى ممكن من الكفاءة والصواب في فهم التراث..

الخطوة السادسة: تحديد أهم مشاكل الأمة:ــ

تواجه الأمة اليوم، وقد انتبهت من رقادها، مشاكل هائلة على كل الجبهات. انّ مشاكلها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وهي مشاكل مستعصية بكل المقاييس، ليست سوى الأجزاء اليسيرة الظاهرة من مرضها الكامن في ناحيتي الفكر والأخلاق. وان المشكلة برمتهاو أو مجموعة الأسباب والمظاهر المتفاعلة مع سواها من المظاهر والآثار المتصلة بمشاكل الأمة، لتتطلّب مسحا علميا وتحليلا نقديا. ان من الواجب أن يوجّه ما في التخصص العلمي من حكمة ليحدث أثره في مشاكل الأمة، أعني، أن تمكّن المسلمين من أن يفهموا هذه المشاكل فهما صحيحا، وأن يحددوا بدقة أثرها على حياة الأمة وأن تبيّن بالتحديد تأثيراتها على قضية الاسلام في العالم..

وليس لمسلم من أهل التخصص أن يتابع تخصصه العلمي لمجرد الترف العلمي الخالص المنعزل في برج عاجي، وكأنما هو في معزل عن واقع حياة الأمة وعن آمالها وطموحاتها.. ودعاؤنا الى الله أن يمنحنا «علما نافعا» يجب أن يطبّق على ما نلتزم به من أعمال وذلك بأن نوجّه أنظارنا في قوة نحو مشاكلنا القائمة.. وفوق هذا كله تأتي مشكلة التخصصات العلمية ومؤسساتنا التعليمية، أي ما فيها من اصرار على البعد عن الاسلام في مواجهة التقدم الذي ننشده في مجالات ارجاعها الى الصبغة الاسلامية وفي الوقت ذاته يجب أن تكرّس اهتماماتنا للمشاكل الرئيسية التي تؤثر على مشاكل الأمة «السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والثقافية والاخلاقية والروحية، بل ومشاكل الأمة» في كل ميدان من ميادين الجهد الانساني..

المهمة الثالثة: ــ

بعد فهم التخصصات الحديثة والتمكّن منها، وفهم التراث الاسلامي، وتقدير جوانب القوة والضعف فيهما، وبعد أن تُشخّص و تُقدّر المشاكل التي تواجه «الأمة» في مسيرتها التاريخية باعتبار أبنائها «خلفاء الله في

الأرض» و «الشهداء على الناس» في التاريخ الانساني، بعد انجاز هذا كله يصبح الوضع معدًا أمام العقل المسلم ليقوم بقفزته الخلاّقة، يجب أن تفتح طريق جديدة للقرن الخامس عشر ليصبح «قرن الاسلام» ولا بد من ايجاد «تركيبة» تجمع بين التراث الاسلامي والتخصصات العصرية وتغطى فجوة التخلّف التي عانيناها عدة قرون.. لا بد للتراث العلمي الاسلامي أن يساير المنجزات الحديثة على الدوام ويدفع بحدود المعارف والعلوم الى آفاق أبعد ممّا تصوّرته التخصصات الحديثة كما أن على هذه التركيبة المبدعة أن تحافظ على صلتها الوثيقة بواقع الأمة الاسلامية وذلك بأن تعكف على مشكلاتها التي تمّ تحديدها وتحليلها..

ان عليها حقا ان تهيء الحلول الفعّالة لهذه المشكلات بالاضافة الى معالجة المشكلات المتجددة في طريق تحقيق الآمال الاسلامية.. فما هي حقيقة هذه الآمال في كل ناحية من نواحي الحياة الانسانية وكيف تدفع هذه «التركيبة» الجديدة الأمة الى الأمام في طريق تحقيق هذه الآمال. هذا هو الموضوع الذي نعالجه في الخطوات التالية..

الخطوة السابعة : الخيارات المبدعة : —

اذا اتّضح للمسلم ما هنالك من علاقة وترابط بين التراث الاسلامي وبين موضوع معين أو مشكلة معينة وبيّنت له السمات المميزة للمسألة ذات الصلة بالموضوع، فأي خيارات يحلّ للمسلم سلوكها؟ لا بد أننا سنجد في كل حالة مجموعة ضخمة من الخيارات المتاحة تقترب من المثل الاسلامي الأعلى أو تبتعد عنه وتؤثر تأثيرا فعّالا او ضعيفا، وتدفع أو تعوق الحركة نحو غايات الاسلام العليا..

فأي هذه الخيارات يكون ممكنا أو ضروريا لا مفرّ منه، مرغوبا فيه أو شرعيا؟ وأي المعايير يمكن أن تتخذ للتحقّق من وثاقة الصلة بين الاسلام (بشريعته وأخلاقياته وثقافته وروحه) وبين المشكلة المعروضة؟ وما هي الوسائل التي يمكن أن تقاس بها فعالية الحلول المقترحة؟ وما هي القواعد التي يمكن على أساسها توضيح مساهمة هذه التركيبة الخلاّقة واختبارها وتقييمها؟ وضبط وتقييم التعديلات والتصويبات التي ادخلت لبيان تطوّرها وكفاءتها.

ان مشاكل الأمة الاسلامية عديدة ولن تتمكن من حلّها خبرة الغرب ولا خبرة المستغربين من المسلمين الذين لا يكادون يعرفون من الاسلام الا اسمه..

ان الحاجة ماسة وملحّة الى تحريك العقول الملتزمة بالاسلام من أهل التخصصات الحديثة في الأمة وتكليفها ببحث هذه المشكلات..

الخطوة الثامنة : اعداد الكتب الدراسية للتخصصات المختلفة :—

انّ العقول الملتزمة بالاسلام لن يصل اصحابها بطبيعة الحال الى نفس الحلول لكل مشكلة كما لن يتفقوا على نفس الخيارات المعينة ليحددوا بها طبيعة الصلة بين الاسلام وبين كيان امتنا الاسلامية في حاضرها ومستقبلها..

ان مثل هذا التنوّع والاختلاف لن يكون شيئا غير مرغوب فيه بل على العكس من ذلك سيكون أمرا مطلوبا مستحبّا للغاية.. اننا

نحتاج الى العشرات من التحليلات النقدية المتنوعة من قبل الملتزمين بالاسلام من أهل الدراسات التخصصية الحديثة بهدف اثراء وعي الامة الاسلامية بأمانيها وأهدافها.. بل ان أمتنا في الحقيقة لا يمكن أن يقال عنها انها استردّت فاعلية القرون الهجرية الأولى ونشاطها ما لم يصبح الاسلام نفسه بالنسبة للمسلمين كمرجل يمور و يتدفق بالافكار الجديدة التي تجسّد سنن الله في الكون، ونبع دائم للخيارات الخلقية المبدعة التي تتجسّد فيها القيم والأوامر الالهية الممثّلة في التاريخ..

ان الكتاب الدراسي المطلوب كتابته لتخصص معين في كلية أو جامعة ينبغي أن يصدر عن امتلاء بمثل هذه البصيرة النافذة في مفهوم الاسلام وبمثل هذه الخيارات المبدعة لتحقيق هذا المفهوم، لذا ينبغي للمقالات التي تمثل الابداعات العلمية الفردية في أي فرع كان أو موضوع أو مشكلة أن تكثر وتتجمع حتى تهيء خلفية تصورية او مجالا لكل ما هو متعلّق بالموضوع يمكن للتصور الاسلامي للتخصص المطلوب أن ينبع منه..

ان «اسلمة» التخصص العلمي لا تتم بمجرد وجود كتاب دراسي واحد مهما كان موافقا تماما للاشتراطات السابقة بل لا بد من عشرات الكتب الدراسية لتنمية القدرة الذهنية للعقول المسلمة.. وقبل كل شيء فهناك حاجة ملحّة الى كتب عديدة تغطّي الحاجات التربوية للمستويات الجامعية المختلفة (بدءا من مستوى الطالب المستجد الى مستوى الخريج) وهناك كتب اخرى مطلوبة لاشباع حاجات المسلمين اللامحدودة ولبلورة التصور الاسلامي اللامحدود أيضا، الا أن مراعاة الأولويات تفرض علينا أن نكرّس جهودنا في البداية لانتاج كتاب دراسي قياسي لكل تخصص علمي يحدد فيه بوضوح علاقة التصور الاسلامي بهذا التخصص و يستعمل كدليل عام تسير على نهجه العقول الاسلامية في المستقبل..

وأعتقد أنه لا حاجة الى القول بأن أية محاولة لتعجل انتاج الكتاب الدراسي الجامعي بتخطّي الخطوات السابقة لا يمكن أن ينتج عنها الا شيء هزيل..

لقد أوصانا رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا عملنا عملا أن نتقنه.. ان الكتاب الدراسي الجامعي هو في الحقيقة الهدف النهائي لسلسلة الاجراءات الطويلة التي تتم بها عملية «اسلمة» التخصصات العلمية.. انّه العمل الذي يتوّج البحوث الطويلة في الخطوات السابقة..

الخطوة التاسعة : نشر ناتج «أسلمة العلوم» :ـ

ولو تمّ انتاج كل هذه الأعمال من قبل الأساتذة المسلمين ثم بقيت مخزونة في حدود ملكيتهم الشخصية لكان عملا تافها مهما بلغ من عظمته، كما أنه سيكون أمرا محزنا حقا لو بقيت في نطاق دائرة محدودة من معارف المؤلفين وأصدقائهم، أو لا ينتفع بها الا المؤسسات التربوية في دولتهم أو الدول المجاورة وحدها.. ان كل انجاز يتم لوجه الله تعالى هو ملك للامة الاسلامية كلها ولن يبارك الله في هذا الانجاز و يتقبّله الا اذا كان متاحا ومهيأ لأكبر عدد من خلقه.. ومع ان المسلم يمكن بل ومن حقّه أن يكافأ ماديا على جهوده الفكرية، الا أن الفكر في الاسلام ينبغي أن

يشيع ولا يحتكره صاحبه سعيا وراء الربح المادي.. ان معنى كون العمل لوجه الله تعالى يفرض على صاحبه ان يجعله متاحا لكل من يرغب في أن يفيد منه و ينقل ما فيه من علم بأي وسيلة كانت..

أضف الى هذا أن مثل هذا العمل الفكري الذي يأتي كنتيجة للخطوات التي ذكرناها انّما يقصد به أن يحقق اليقظة والتنوّر والثراء الفكري لا لمسلمي العالم فقط بل للناس كافة فهؤلاء هم القراء أو قل «المستهلكون» لهذه السلعة.. وعلى كل فان هذا العمل الفكري لكونه اسلاميا و يتم انجازه لوجه الله تعالى ويحمل في طياته التصور الاسلامي الحقّ لا يتوقّع منه أن يكون لمجرد البلاغ والاخبار. ان وعي الانسانية كلها يمكن، في حالة انبلاج التصور الاسلامي الحق، أن يفقد توازنه القديم ويموج بالحركة مولّدا طاقات جديدة لم تعرفها البشرية من قبل..

لهذا فان على «المعهد العالمي للفكر الاسلامي» أن يعمل على جعل الكتب والاعمال الناتجة عن الخطوات التي ذكرناها تحت يد كل أكاديمي جامعي مسلم دون مقابل، ويجب أن يعتبر ما يقدم لهذا الاكاديمي سواء كان مقالا أو بحثا أو كتبا أو كراسة أو مختارات أو مقتطفات أو ... كدعوة شخصية له كي يساهم في هذا المشروع و يصبح هو بدوره نتيجة امتلاكه لهذا الانتاج العلمي، «منتجا» لما هو أفضل.. كما أن وضع الانتاج العلمي للمعهد تحت تصرف كل الاكاديميين المسلمين هو أعظم مكافأة يمكن أن تقدّم الى المؤلف المسلم في عالمنا هذا.. وليس معنى هذا أن نستبعد المكافأة المادية للمؤلف، وانما نقصد أنه بالنسبة لعالم ملتزم بالتصور الاسلامي وقد ابتغى بعمله وجه الله لا يمكن أن تكون هناك مكافأة أعظم من أن يتمكّن من غرس هذا التصور في عقل انسان آخر وقلبه ولا أكبر من أن يغذي هذا التصور في وعي مسلم آخر..

المهمة الرابعة : ــ

يجب أن تعقد سلسلة من المؤتمرات بين الاختصاصيين في المجالاتذات العلاقة وتكون مصمّمة لحل المشكلات التي تتجاوزنطاق التخصص الواحد..

ومعظم مشكلات «الأمة» من هذا النوع الذي يحتاج الى كافة الأضواء التي يمكن للتخصصات العديدة أن تلقيها عليه في وقت واحد.. كذلك، يجب عقد سلسلة أخرى من المؤتمرات بين الباحثين الاختصاصيين في مختلف الجوانب أو المجالات داخل التخصص الواحد، وذلك ليعاون كل منهم الآخر في الجانب الذي يخصه..

المهمة الخامسة :ــ

يصبح من الضروري، بعد اعداد الكتاب الدراسي والمواد السابقة عليه في الخطوات من الأولى الى السابعة، أن يدرّب أعضاء الهيئة التدريسية على كيفية استخدامه. فتيسّر للخبراء الذين أعدّوا هذه الكتب فرصة أن يلتقوا بالهيئة التدريسية وأن يناقشوا معهم ما يفترض أن يكون موجودا سلفا وما لم يلقوا عليه الضوء من الآثار المتوقعة للنظريات والمبادىء والحلول التي ضمّنوها مقالاتهم وكتبهم.. أضف الى هذا أن مثل هذه اللقاءات سوف تستكشف القضايا التدريسية المتعلّقة بتقديم المواد العلمية، وبذلك يساعدون القائمين بالتدريس على أن يصلوا الى الهدف النهائي بكفاءة..

حول أسلامية تفسير ابن خلدون للتاريخ

د . عماد الدين خليل

المتحف الحضاري — الموصل

(١)

ما أكثر ما كتب عن ابن خلدون ومقدمته من أبحاث ودراسات، في الشرق والغرب، طيلة القرنين الأخيرين، حتى ان هذه الكتابات تشكل اليوم، بحق، مكتبة غنية تزداد امتلاء يوما بعد يوم ولكننا بتصفح فهارس هذه المكتبة، بل بتصفح كل كتاب أو بحث مما تتضمنه، لا نكاد نعثر على بحث متكامل واحد يتناول البعد الديني في مقدمة ابن خلدون. فبينما أشبعت بحثاً النواحي الاجتماعية والاقتصادية والجغرافية والتاريخية والسياسية والحضارية والفلسفية والأدبية والمقارنة والمنهجية،(١) لم تنل المسألة الدينية أي اهتمام يذكر، على عمقها واتساعها في المقدمة، وعلى ارتباطها بهذه الجوانب آنفة الذكر جميعا.

أكثر من ذلك، ان أحد الباحثين الغربيين وهو دي بوير T. J. De Boer (الهولندي) يذكر «ان الدين لم يؤثر في آراء ابن خلدون — العلمية بقدر ما أثرت الأرسطوطالية الأفلاطونية» (٢). ويشير باحث آخر هو ناتانيل شميت N.Schmidt الاستاذ في جامعة كورنل بأمريكا أن ابن خلدون «اذا كان يذكر خلال بحثه كثيراً من آيات القرآن فليس لذكرها علاقة جوهرية بتدليله، ولعله يذكرها فقط ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنه في بحثه متفق مع نصوص القرآن» (٣)!! وثمة مستشرق ألماني هو فون فيسندنك Vonwesendonk يقول أن ابن خلدون «تحرر من أصفاد التقاليد الاسلامية في درس شئون الدولة والادارة وغيرهما، وأنه حرر ذهنه — كذلك من القيود الفكرية التي ارتبطت في عصره بالعقائد العربية الصحيحة» (٤)

انه اذاً لتحد ذو طرفين يجد الباحث المسلم نفسه معه في وضع يحتم الرد عليه... سيل من الأبحاث والدراسات لا تتضمن أي التفات جدي صوب البعد الديني في مقدمة ابن

خلدون، وحشد من الشهادات، تلك نماذج منها، تريد أن تبرز لنا ابن خلدون كما لو لم تكن لمعطياته أية علاقة بالأرضية الدينية منهجاً وموضوعاً.. بل اننا لو توغلنا في قراءة الكثير من تلك الأبحاث لرأيناها، بسبب من تشنجها المنهجي أو المذهبي، وجزئية رؤيتها ونسبيتها، تسعى لاخراج ابن خلدون من الدائرة الطبيعية التي عاش فيها وتحرك خلالها وتلقى علمه من مواردها، وبنى قدراته ونزعاته في امدائها، وتقذف به بعيداً إلى أجواء غريبة ما كان يعرف عنها شيئا وما خطرت له على بال.. وان بعضاً من هذه الأبحاث في أقصى حدتها، جعلته مفسراً مادياً للتاريخ لا يحسب للمؤثرات اللامادية: غيبية وروحية، أيما حساب، بينما صورته أبحاث أخرى كما لو كان مفكراً علمانياً Secularism على الطريقة الغربية، يؤمن بالدين.. نعم.. ولكنه لا يقحمه في نظريته عن مجرى التاريخ البشري إلا لماما.

انه انفصام غريب بين الرجل وبيئته، ذلك الذي سعت بعض تلك الأبحاث إلى تأكيده بالأدلة الناقصة، المبتسرة حيناً، وبالقسر المتشنج حيناً آخر..

ويبقى ابن خلدون، رغم هذا كله، ابن الإسلام، وليد البيئة الإسلامية الشرعية، وتبقى مقدمته، على مستوى الفكر ومستوى الحياة، ثمرة ناضجة من ثمارها المترعة.. ومن وراء هذا وذاك يبقى كتاب الله سبحانه وسنة رسوله عليه السلام المؤشران الأبديان اللذان يصوغان البيئات ويبعثان الرجال.. كما تبقى مسألة الانفصام الموهوم تلك، كإسقاط الأجنة من أرحامها التي تؤويها وتغذيها وتكون شخصيتها، عملية غير أخلاقية وغير علمية في الوقت نفسه.

ولئن كان ابن خلدون غير ملم تماماً بالمنهج القرآني في تفسير الواقعة التاريخية بسبب من جدة هذا العلم: تفسير التاريخ، يومذاك، وعدم اتسام المناهج التفسيرية للقرآن الكريم بالتكامل والشمول.. فإنه كان — من جهة أخرى — على المام تام بمعطيات كتاب الله في حقل التاريخ والاجتماع، وبالمواضيع المتشعبة المتشابكة الغزيرة التي تضمنها.. وها هنا، على مستوى الموضوع، جاءت مقدمة ابن خلدون امتداداً للرؤية القرآنية في مساحات واسعة من فصولها، والتزاما بها في الوقت نفسه.

(٢)

إن الدراسة التي يجدها القارىء بين يديه هي جانب من محاولة متواضعة للرد على ذلك (التحدي) ذي الطرفين.

عدت الى المقدمة مرة أخرى ومرتين وثلاثاً وكنت قد مارست تدريسها لطلبة قسم التاريخ في كلية الآداب، سنوات عديدة، ضمن موضوع (مناهج البحث وفلسفة التاريخ) وأخذت تتكشف لي يوما بعد يوم، المادة البنائية الغنية التي تعطي الدليل العلمي القاطع على أن ابن خلدون لم يكن البته كما قال دي بوير «غير متأثر بالدين في آرائه العلمية»، فسنرى بعد قليل حجم التأثير الديني في مقدمته، كما لم يكن البته، كما قال ناتا نيل شمت «يذكر خلال بحثه كثيراً من آيات القرآن دون أن يكون لذكرها علاقة جوهرية بتدليله، وانما ليحمل قارئه على أنه في بحثه متفق مع نصوص القرآن»، وسنرى عما

قريب مدى الارتباط العضوي بين الآيات التي يستشهد بها وبين صيرورة الوقائع التاريخية كما انه لا يأتي بالنص القرآني تملقا لقرائه وإنما انبثاقاً عن رؤية عقيدية عميقة الجذور في فكره ونفسه .. كما أننا سنضع أيدينا على أكثر من دليل في تضاد كامل مع ما قاله فيسندنك من أن ابن خلدون «تحرر من التقاليد الإسلامية في درس شئون الدولة والإدارة وغيرهما»، وسنجد ابن خلدون ينطلق من هذه التقاليد المرنة، الحرة، في أساس تركيبها، لمعالجة شئون الدولة والإدارة وغيرهما، وأن ليس التيبس المزعوم في هذه التقاليد سوى افراز مرضي يقذف به أناس لوّعتهم المذهبية النصرانية أولا والوضعية بأنماطها المختلفة ثانيا ..

تكشفت لي المادة البنائية الغنية فجمعتها قدر الطاقة وأقمت منها دراسة مطولة هذا جانب منها فحسب.

(٣)

وللوهلة الأولى يبدو للذين يمرون على مقدمة ابن خلدون مسرعين أو وهم يحملون تصميماً ذهنياً مسبقاً على اخضاعها لتصورهم، أن حديث ابن خلدون عن دور الدين في المسائل التي عالجها انما هي مسألة عرضية، تأتي متقطعة مقحمة هنا وهناك .. إلا أن النظرة المتجردة، المتمعنة في معطيات ابن خلدون ومنهجه تقودنا الى شيء نقيض لهذا تماماً: ان أطروحاته عن الدين لهي جزء أساسي من رؤيته الشاملة للحركة التاريخية، وأنه يعود إليه من كافة الزوايا وعبر مختلف الاتجاهات، من أجل أن يستكمل بنية تفسيره التاريخي الذي ان كان قد حدثنا عن أبعاده الاجتماعية والجغرافية والسياسية والادارية والثقافية فإنه ولا ريب فسح مجالا للبعد الديني .. مجالا واسعاً ..

انه حتى المسائل الاجتماعية، تبدو لذي النظرة السطحية، متقطعة، مبعثرة، هنا وهناك، ولكن جمعها وتمحيصها ومقارنتنا تقود الباحث الى تكوين تصور واضح عن رؤية ابن خلدون لهذه المسألة .. وهذا يمكن أن ينسحب على المسألة الدينية أو أي من المسائل التي عالجها .. ان تقسيم مقدمته الى أبواب وفصول ومقاطع صغيرة حتم عليه هذا الذي يبدو للوهلة الأولى تقطيعا وإقحاما ..

وليست معطيات ابن خلدون أفكارا مسطحة ذات وجه واحد، إنما هي تمتاز بطبيعتها التركيبية فما يقدر أحد على تبين دور (العصبية) في بناء الدول تبين دور الدين مثلا، وبالعكس .. ان الرجل يرفض التفسير (الواحدي) للتاريخ، التفسير الذي يتشنج على عامل واحد فحسب، يسعى من خلاله لاحتواء الوقائع التاريخية كلها ويطرد من (الحضرة) سائر العوامل الأخرى .. كما فعلت، وتفعل اليوم، الكثير من المذاهب الوضعية في تفسير التاريخ ..

إن ابن خلدون يختار الطريق الآخر: الرؤية الشمولية للتاريخ، وتلك بحق — ميزة من أهم ميزات مقدمته، انه يسلط الأضواء على الأسباب والدوافع كافة، تلك التي تلعب دورها، بشكل أو آخر، في بنية وصيرورة الواقعة التاريخية .. انه يقلّب هذه الواقعة ليشاهدها عن كثب من مختلف الزوايا، ولهذا نجده يعالج الموضوع الواحد — أحيانا — أكثر من مرة، ويعود اليه في أكثر من فصل أو

باب.. وهذا أمر طبيعي يتساوى مع ضرورات منهجه الشمولي المركب الذي يرفض الرؤية الواحدة والتسطيح.

(٤)

ومن أجل ألا نقع في مظنة المبالغة والتعميم يجب ان نعترف مقدما بأنه ليس كل ما قاله ابن خلدون صوابا سواء على مستوى المقدمة كلها أو على مستوى البعد الديني فيها.. فما اكثر الاخطاء التي تضمنتها مقدمته، وما اكثر الثغرات التي يمكن للنقد أن يتسرب منها الى قلب المقدمة.

ان رفع الرجل الى منزلة اكبر من منزلته الحقيقية، والاعتقاد بانه لم يخطيء أو ينحرف عن الجادة منهجا أو موضوعا.. لهو الضلال بعينه، لانه ما من فكر بشري، سواء استمد من مصادر دينية أم وضعية الا وهو معرض للخطأ والصواب وذلك هو التحدي الذي يدفع الفكر البشري دائما الى الحركة والا يستسلم للسكون.

ان مقولة توينبي عن سلفه المسلم في دراسته للتاريخ أمر جدير بأن يبعث الاحترام في نفوسنا للرجلين معا «ان ابن خلدون ــ يقول توينبي ــ قد الهم وصاغ فلسفة للتاريخ هي بلا ريب اعظم عمل من نوعه ابتكره أي عقل في أي عصر وفي أي بلد».. ولكن لا توينبي ولا ابن خلدون قد خطر في باله يوما ما أن بمقدور عقل بشري تقديم (انجاز) كامل لا يأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه.. ذلك شأن معطيات الله سبحانه لا معطيات خلقه.

والحق أن كثيرا ممن درسوا ابن خلدون اتخذوا موقفا نقديا ازاء عمله الكبير هذا وعرفوا أن اتخاذ موقف الدفاع والتمجيد عمل خليق بالشعراء.. أما العلماء لهم منهج آخر.. وهذا الموقف النقدي ينسحب على البعد الديني في المقدمة كذلك.. وقد وقف عند بعض الأخطاء والثغرات التي امتدت الى هذا الجانب أو ذاك، وتركت للقاريء أن يخلص الى بعضها الآخر

واستطيع أن أذهب الى ما هو أبعد من هذا: ان رؤية ابن خلدون الدينية لا تمثل انعكاسا كاملا وأمينا للمعطيات القرآنية، وأن هذه المعطيات المعجزة، ليست بمسؤولة عما قد نجده في المقدمة من فجاجة أحيانا، وقصور في الرؤية احيانا اخرى.. لأنه كما سبق وأن مر بنا لم تكن قد تواجدت بعد تفاسير شمولية للقرآن الكريم تتيح للباحثين الاستهداء الأكثر موضوعية وامتدادا من كتاب الله.. وما من شك في ان المعطيات العلمية والمنهجية للقرنين الأخيرين تطلعنا ــ كأدوات ــ على أبعاد في القرآن ما كانت الأجيال السابقة قد اطلعت عليها، وذلك مصداق الأية الكريمة **(سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)** والآية الكريمة **(بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله)**

الا أن القول بخطأ ابن خلدون، وبعدم التطابق الكلي بين رؤيته الدينية ومعطيات القرآن، شيء، واعتبار ان الرجل لم يتأثر بالدين ولم يكن لاستشهاداته القرآنية علاقة جوهرية بتدليله، وانما لمجرد تملق القراء، وأن ذهنه تحرر من القيود الفكرية العقائدية، كما ادعى بوير وفنسدنك وشميت وغيرهم، شيء آخر..

إننا إذا أردنا أن نساير منطق العلم نفسه وجب أن ننزل بابن خلدون إلى موقعه الحقيقي ونعطيه حجمه المعقول على مستوى المقدمة كلها.. ووجب كذلك الا نتصور معطياته الدينية إبداعا كاملا.. أما إذا تجاوزنا هذا كله وفرضنا على إبن خلدون بعد ستة قرون من وفاته، أن يغادر رحم أمه الحقيقي، وأن يتنفس في أرضه فذلك هو تجاوز لمنطق العلم، وقسر للحقائق على أن تتشكل كما يريدها المفكر المعاصر أن تتشكل لا كما أرادت لها الوقائع نفسها أن تكون في الزمان والمكان..

(٥)

بتفحص المادة الدينية في مقدمة ابن خلدون يمكن أن نضع أيدينا على اتجاهات أو تيارات ثلاثة تحرك الرجل من خلالها، مع طرح التحفظ الضروري بصدد ارتباط وتشابك الرؤية عبر هذه الاتجاهات جميعا..

ويتمثل أولها في أطروحاته عن دور الدين في الواقعة التاريخية: خلقا أو اضافة أو تعديلات أو توجيهات، وذلك هو موضوع البحث الذي يجده القاريء بين يديه لأنه يعد بحق أهم معطياته في هذا المجال بسبب من ارتباطه المباشر بالوحدة المنهجية التحليلية لمقدمته ولصيرورة الواقعة التاريخية ونموها في الزمان والمكان، وبسبب من علاقته المباشرة بفلسفة التاريخ.

ويتمثل ثاني هذه الاتجاهات في تفسيراته الدينية لعديد من وقائع تاريخنا الاسلامي بالذات، وهو الساحة التي انصبت عليها جل اختباراته ومارس فيها معظم جوانب استقرائه الذي قاده الى صياغة قوانينه العديدة التي ضمنها مقدمته، وهو في هذا الاتجاه يمارس (تحليلا) للتاريخ يلقي المزيد من الأضواء على صيرورته وخصائصه.

أما ثالث الاتجاهات فيتبدى في تحليلات ابن خلدون للدين في آفاقه الشاملة.. الدين الموحى به من الله سبحانه إلى انبيائه عليهم السلام، ويقترب أحيانا كثيرة من الحقل المسمى بفلسفة الدين، مبينا (ضرورة) التجربة الدينية للمجتمع البشري، والدور الكبير الذي تلعبه في سياسة المجتمعات مقارنا بين مصادر المعرفة التي تتبلور في الوحي والعقل، مؤكدا المكانة الفوقية للوحي، متحدثا عن الأخطاء المنهجية والموضوعية التي يمارسها العقل فيما يسمى بفلسفة الالهيات، رافضا خرافة التنجيم وما يرتبط به من فعاليات لا تقوم على الدين والعقل والمنطق، سارداً في نهاية الأمر لعدد من الممارسات والتجارب التي عرفها الانسان منذ فجر التاريخ، ولا يزال، مما يخرج عن دائرة المعقول والمحسوس، مميزا خلال ذلك، بحسه النقدي المعروف، بين الحق والباطل والعلم والخرافة..

(٦)

وبعد..

فإن هذا البحث محاولة دفاعية، كما قد يتصور البعض.. انها رد على التحدي.. تحدي (التجاهل) و (التعمد).. ولم تكن الاستجابة للتحديات يوما مجرد عمل دفاعي بقدر ما هي تأصيل للذات بعرض الحقائق وحمايتها أولا، بعيداً عن ردود الفعل التي كان يقودنا اليها — يوما ما — هجوم فكري من الغرب من هذا الموقع أو ذاك، فنلجأ الى مواقع الدفاع متنازلين حينا، مبررين حينا آخر، وقد يصل بنا الأمر

حد التوسل بهم أن يكفوا عنا حينا ثالثا..

إن الاستجابة للتحدي مسألة أخرى تماما، وهي ــ كما يؤكد توينبي ــ علامة صحة وحيوية وعافية..

وما كان الفكر الاسلامي يوما بأكثر صحة وحيوية مما هو عليه اليوم بسبب ما هيأته له معطيات العلم الحديث ومناهجه من ادوات عمل وحصانة وابداع.

(٧)

والآن.. ما الذي يريد ابن خلدون أن يقوله عن دور الدين في صيرورة الواقعة التاريخية المتمثلة ــ عنده ــ بتحول الجماعات البشرية من البداوة الى الحضارة ونشأتها دولا، واستقرارها في الامصار، وممارستها نشاطا معاشيا ومعرفيا ينتقل بها خطوات واسعة في ميدان العمران.. لكنها ما تلبث ــ بفعل عوامل السلب بالمقابل: الترف والسكون وتفكك أواصر العصبية والفساد الاخلاقي بمفهومه الواسع ــ أن تؤول إلى التفكك والانحلال والزوال؟

ابتداء.. ما من دولة (كبيرة) الا وأصلها الدين (أما من نبوة أو دعوة حق) والدول الكبيرة التي يسميها البعض بالامبراطورية ويسميها ابن خلدون (الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك) هي الدول الأكثر ثقلا وتأثيرا في حركة التاريخ، ليس فقط مجرياته السياسية، بل في نموه الحضاري، وهذا هو الأهم.

كيف يفسر ابن خلدون ذلك؟ «ان الملك ــ يقول الرجل ــ انما يحصل بالتغلب، والتغلب انما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالب. وجمع القلوب وتأليفها انما يكون بمعونة من الله في اقامة دينه. قال تعالى (لو انفقت ما في الأرض جميعا ما الفت بين قلوبهم)(١). وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس ونشأ الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله، اتحدت وجهتها فذهب التنافس وقل الخلاف وحسن التعاون والتعاضد واتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت الدولة»(٢)

إنه يتحدث هنا عما يمكن تسميته بالمعامل العقائدي، ذلك الذي يشد طاقات الجماعة البشرية الواحدة التي تنتمي إلى عقيدة ما ويوجهها صوب هدف واحد... بؤرة واحدة، فتزداد قدرتها على الفعل التاريخي، تماما كما تزداد قدرة أشعة الشمس على الاحراق من خلال تجميعها بالعدسات اللامة. فالدولة الكبيرة ــ اذاً هي تعبير تاريخي عن قدرة أمة ما على الفعل الموحد الذي صاغته ووجهته صوب هدفه الواحد، عقيدة حيوية آمن بها الجميع. وبعكس هذا، فإن غياب الدين يعني تبعثر الفعل وتشتته صوب أهداف متغايرة متضاربة ومن ثم تضاؤل دوره التاريخي فليست الجماعة التي لا تربطها عقيدة بقادرة على أن تمتد في الزمان والمكان واذا حدث وأن امتدت فعلا، فإن هذا يجيء استثناء للقاعدة، ولا يحكم عليه، ومصيره أن يتلاشى لأول تحد يبرز له في الطريق.. ولن يؤخذ يوما بالاستثناء.

في الانتماء الديني ثمة حقيقة أخرى يشير إليها ابن خلدون تزيد فاعلية هذا الانتماء.. إنها رفض الانقياد للباطل والاقبال على الله.. تلك هي حجر الزاوية في قدرة الانسان الفرد

والجماعة البشرية على التجرد الكامل في مواجهة التاريخ بأقصى قدر من التوتر والفاعلية والتناغم، وبأقل قدر من الجذب والشد والاعاقة أن القرآن الكريم يصف المؤمنين مرارا بأنهم (يسارعون في الخيرات) وأنهم (لها سابقون) فيكشف ها هنا البعد الزمني، البعد التاريخي، في حركة الانسان المؤمن في العالم لتحقيق أكبر قدر ممكن من الانجاز في أقل حيز زمني..

وابن خلدون يختم مقولته تلك بهذه العبارة ذات الدالة «..اتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت الدولة».. فالكلمة، كما هو معروف لا تتحول إلى فعل تاريخي إلا بالايمان الذي يحيلها الى طاقة حركية تعبر عن نفسها من خلال الجماعة المؤمنة وتكون نتيجة هذا التعبير: دولة عظيمة.. وكذلك كانت دولة الاسلام الاولى في أعقاب فتوحاتهم الاولى التي اختزلت الزمن والمكان... وكذلك كانت الدول الكبرى في التاريخ.

وإذا كان ابن خلدون قد أكد مرارا على مفهوم العصبية، باعتباره أساسا لقيام الدول، فإنه لم يغفل عن أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها، كما يقول في إحدى فصول الباب الثالث من مقدمته.. لماذا؟ وكيف؟ لأن السبب في ذلك كما يقول «ان الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة الى الحق. فإذا حصل لهم الاستبصار في امرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه، وأهل الدولة التي هم طالبوها، وان كانوا أضعافهم فأغراضهم متباينة بالباطل، وتخاذلهم لتقية الموت حاصل، فلا يقاومون وإن كانوا أكثر منهم، بل يغلبون عليهم ويعاجلهم الفناء بما فيهم من الترف والذل كما قدمناه. وهذا كما وقع للعرب في صدر الاسلام في الفتوحات، فكانت جيوش المسلمين في القادسية واليرموك بضعا وثلاثين الفا في كل معسكر، وجمع فارس مائة وعشرين الفا في القادسية، وجمع هرقل ــ على ما قاله الواقدي ــ أربعمائة ألف، فلم يقف للعرب أحد من الجانبين وهزموهم وغلبوهم على ما بأيديهم. واعتبر ذلك ايضا في دولة لمتونة(٣) ودولة الموحدين(٤)، فقد كان بالمغرب من القبائل كثير ممن يقاومهم في العدد والعصبية أو يشف عليهم، الا أن الاجتماع الديني ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستماتة كما قلناه، فلم يقف لهم شيء».

ويواصل ابن خلدون تحليله قائلا (واعتبر ذلك اذا حالت صبغة الدين وفسدت، كيف ينتقض الأمر، ويصير الغلب على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدين، فيغلب الدولة من كان تحت يدها من العصائب المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها الذين غلبتهم بمضاعفة الدين لقوتها ولو كانوا أكثر عصبية منها وأشد بداوة. واعتبر هذا في الموحدين مع زناته (القبيلة البربرية) لما كانت زناته أبدى من المصامدة (الذين قامت دولة الموحدين على اكتافهم) واشد توحشا، وكان للمصامدة الدعوة الدينية باتباع المهدي (بن تومرت) فلبسوا صبغتها وتضاعفت قوة عصبيتهم بها فتغلبوا على زناته أولا واستتبعوهم، وان كانوا من حيث العصبية والبداوة أشد منهم، فلما خاروا عن تلك الصبغة الدينية انتقضت عليهم زناته من كل

جانب وغلبوهم على الأمر وانتزعوه منهم..»(٥).

ان ابن خلدون هنا (يحيّد) العصبية في حالة دخول الدين في الصراع، فاذا ما غاب الدين كان للعصبية، كقوة عددية واجتماعية، أن تلعب دورها. اما مع الدين فتكون أشبه بأداة، أو عامل مساعد، كما سنرى، وهذا الموقف خطير لأنه رغم تأثيرات ابن خلدون المتكررة على العصبية، واقامة اقسام واسعة من نظريته على قواعدها فإنه هنا يفوّق الدين عليها ويجعله صاحب الفاعلية الاولى في الغلبة السياسية، والفعل التاريخي عموما.

فإذا ما استرجعنا الآن عبارته الدقيقة ذات الدلالة والتي وردت في ثنايا مقولته، لم ندهش لتأكيد ابن خلدون على دور الدين، فهو الذي أدرك بعمق أبعاد هذا الدور «اذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه». ومن ثم ينهار منطق الأعداد في الصراع التاريخي، ينهار حتى منطق الارتباط النسبي بالعصبية والقوة البدائية المجردة التي تنبثق عنه لكي يحل محلها جميعا (استبصار) ديني لموقف الانسان بالعالم وعلاقته بالله خالق الكون والحياة والانسان، وعند ذاك يتحول الانسان المؤمن الى طاقة حركية متقدة لا يقف لها شيء، وهو مع الجماعة المؤمنة التي ينتمي اليها والتي وجهها الايمان الديني والاستبصار صوب الهدف الواحد، تقلب المقاييس الظاهرية للصراع وتفعل المعجزات.

وبرجوع متبصر الى معجزة الفتوحات الاسلامية والى العديد من التجارب التي شهدها التاريخي الاسلامي كتجربتي المرابطين والموحدين في المغرب، يمكن أن نعثر على النموذج التاريخي التطبيقي الذي أكد عليه ابن خلدون واستشهد به.

(٨)

وبالمقابل «فإن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم» كما يؤكد ابن خلدون في فصل آخر من الباب الثالث نفسه، ويسعى للتدليل عليه بحشد من الادلة المنطقية والاحاديث الصحيحة والوقائع التاريخية.. «ان كل أمر تحمل عليه الكافة لا بد له من العصبية. وفي الحديث الصحيح (ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه) وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظنك بغيرهم؟ الا تخرق له العادة في الغلب بغير عصبية؟). انه يشير هنا هنا الى قدرة الانبياء عليهم السلام على تجاوز التحديات التاريخية فوق العادة، كما حدث لكثير منهم، لكنهم مع ذلك يعملون في التاريخ في صياغة ابعاد جديدة مستمدة من سدى زمانه ولحمة مكانه، فلابد لهم إذن من الالتجاء الى أسبابه الذاتية للانقلاب عليه.. وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم هنا يبدو متساوقا مع معطيات الحركة الاسلامية كلها، تلك التي جاءت لكي تنقلب على التاريخ من خلال التاريخ نفسه، على ضوء برنامج إلهي فوقي هو مثابة دليل عمل أو (استبصار)، اذا اعتمدنا تعابير ابن خلدون، في هذا الانقلاب.

ومن أجل مزيد من القناعة يقودنا الرجل إلى عديد من الشواهد التاريخية..

« .. وقع هذا لابن حسي شيخ الصوفية، ثار بالاندلس داعيا إلى الحق وسمى أصحابه

بالمرابطين، قبيل دعوة المهدي (بن تومرت زعيم الموحدين» فاستتب له الأمر قليلا لشغل لمتونة (الصنهاجية التي قامت دولة المرابطين على اكتافها) بما دهمهم من أمر الموحدين. فلم تكن هناك عصائب ولا قبائل يدفعونه عن شأنه، فلم يلبث حين استولى الموحدون على المغرب، أن أذعن لهم ودخل في دعوتهم وتابعهم من معقله بحصن اركش وأمكنهم من ثغره، وكان أول داعية لهم بالاندلس وكانت ثورته تسمى ثورة المرابطين. ومن هذا الباب أحوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء، فإن كثيرا من المتنحلين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون للقيام على أهل الجور من الامراء داعين الى تغيير المنكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف رجاء الثواب عليه من الله، فيكثر اتباعهم والمتشبثون بهم من الغوغاء والدهماء(٦)، ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل مأزورين غير مأجورين لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وانما أمر به حيث تكون القدرة عليه. قال صلى الله عليه وسلم (من رأي منكم منكراً فليغيره بيده. فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه). وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزها ويهدم بناءها الا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر كما قدمناه. وهكذا كان حال الانبياء عليهم السلام في دعوتهم الى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيديون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه اجرى الامور على مستقر العادة والله حكيم عليم. فإذا ذهب أحد من الناس هذا المذهب فكان فيه محقا، قصر به الانفراد عن العصبية فطاح في هوة الهلاك، وإما أن كان من الملبسين بذلك في طلب الرياسة فأجدر أن تعوقه العوائق وتنقطع به المهالك، لأنه أمر الله لا يتم الا برضاه واعانته والاخلاص له والنصيحة للمسلمين، ولا يشك في ذلك مسلم ولا يرتاب فيه ذو بصيرة»(٧)

ان ابن خلدون يؤكد أكثر من مرة على أن الحركة في التاريخ، حتى ولو تزعمها الأنبياء عليهم السلام، لابد لها من أداة لتحقيق فعلها واجراء تغييراتها، والا ما استطاعت أن تفعل شيئاً.. ان حديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذي اعتمده هنا يؤكد هذا المعنى بوضوح وهو يطلب من أتباعه في كل مكان وزمان أن يمارسوا عملية التغيير وان يعتمدوا أسبابها التي يقف تغيير اليد في قمتها لأنه، ولا ريب، أكثرها فاعلية. أما حينما تصل ارادة التغيير الى مجرد رفض مكتوم في القلب، فإنها غير قادرة على أن تفعل شيئاً، لكنها — على الأقل — تحمي صاحبها من الانحراف في تيارات الخطأ والضلال.

وابن خلدون لا يتهم هنا دعوات الأنبياء عليهم السلام ولا حركات الجماهير ويحكم بفشلها، بقدر ما يريد أن يؤكد على أن دعوات وحركات كهذه لا يمكن أن تنجح ما لم تتجمع حول نواة طليعية تسوقها الى النجاح. وهو يطرح تحفظه الذكي في هذا المجال: ان الأنبياء عليهم السلام مؤيدون من الله بالكون كله لو شاء لكنه انما أجرى الأمور على مستقر العادة والله عليم حكيم.

إن الله سبحانه قادر، حيث لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء على حمل رسله بكلمته التي لا راد لها، الى آفاق الانتصار النهائي.

لكن حكمته سبحانه، وعلمه المسبق

بمصائر الدعوات ، في الوقت نفسه ، شاءت أن يتحرك رسله في قلب العالم في صميم التاريخ .. أن يعانوا من أثقاله وعوائقه ، وأن يتجشموا واتباعهم عناء تحدياته وإرهاقه ، والا يبلغوا النصر النهائي الا باتخاذ الأسباب التي تمكنهم من الصراع القاسي الذي لا يرحم أحداً ولا ينحني لأحد. وذلك هو ما يعنيه ابن خلدون «سيجري الأمور على مستقر العادة» .. أي سنن التاريخ ونواميس الكون.

وهو يضرب مثلاً تاريخياً آخر يستمده من الأحداث التي شهدتها بغداد بعد مقتل الأمين حيث سادت الفوضى وقطع السبيل وكثر السلب والنهب وعجزت السلطات المحلية عن مجابهة الفساد «.. فتوافر أهل الدين والصلاح على منع الفساق وكف عاديتهم وقام ببغداد رجل يعرف بخالد الدريوس ودعا الناس الى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر..) ونجحت حركته حيناً من الدهر في مجابهة المفسدين والتنكيل بهم ، الأمر الذي دفع رجلاً آخر من سواد أهل بغداد يدعى سهل بن سلامة الأنصاري ، الى القيام بحركة شعبية أخرى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتبعه الناس من شتى الطبقات غنيهم وفقيرهم، شريفهم ومغمورهم، بعيداً عن ضروريات انتماءاتهم الطبقية كما يريد التفسير المادي دائماً أن يقسر التاريخ على قبوله.. وأبلى الرجل بلاء حسنا في مجابهة الفساد ، وتجاوز موقف رفيقه بإعلانه أنه سيقاتل كل من خالف الكتاب والسُنّة ، وسيقف بوجه السلطة كائنة ما كانت . فما كان من ابراهيم بن المهدي الذي قفز الى الخلافة في العراق الا أن جهز له العساكر «فغلبه وأسره ـــ عام ٢٠١ هـ ـــ وانحل أمره سريعاً» (٨).

ذلك أنه لم يستند في حركته تلك الى عصبية تحميه وتشد أزره وتمكنه من مواصلة طريق الصراع القاسي حتى النهاية.. «ثم اقتدى بهذا العمل، بعده ، كثير من الموسوسين يأخذون أنفسهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون اليه في اقامته من العصبية ، ولا يشعرون بمغبة أمرهم ومآل أحوالهم» و يصل الأمر بابن خلدون أن يعلن استنكاره لزعامات لا تعرف أوليات النجاح و يطلب مداواتهم «إن كانوا من أهل الجنون» أو قتلهم وضربهم إن كانوا من دعاة الفتنة ، أو السخرية بهم إن كانوا من الكاذبين أدعياء الزعامة (٩).

خرج بالسوس في المغرب الأقصى في مطلع القرن الثامن الهجري «رجل من المتصوفة يدعى التويدري ، عمد الى مسجد ماسة بساحل البحر هناك وزعم أنه الفاطمي المنتظر تلبيساً على العامة هنالك بما ملأ قلوبهم من الحدثان بانتظاره هنالك وأن من ذلك المسجد يكون أصل دعوته ، فتهافتت عليه طوائف من عامة البربر تهافت الفراش ، ثم خشي رؤساؤهم اتساع نطاق الفتنة فدس إليه كبير المصامدة يومئذ ، عمر السكسيوي ، من قتله في فراشه».

وفي نفس الفترة خرج في غمارة بالمغرب رجل يعرف بالعباس ، وادعى مثل هذه الدعوة ، واتبع نعيقه الأرذلون من سفهاء تلك القبائل وأغمارهم ، وزحف الى بادس من أمصارهم ودخل عنوة ، ثم قتل لأربعين يوما من ظهور دعوته ومضى في الهالكين الأولين». ويعلق ابن خلدون على ذلك بقوله «وأمثال ذلك كثير، والغلط فيه من الغفلة عن اعتبار العصبية في مثلها ، وأما ان كان من التلبيس

ـــ أي من الكذب والادعاء ـــ فأحرى الا يتم له أمر وأن يبوء بإثمه »(١٠)

ذلك اذن هو التقابل الفعال في نظرية ابن خلدون: الدين والعصبية.. الرؤية أو الاستبصار الايماني والأداة التاريخية.. ان العصبية بدون دين لا تحقق شيئاً كبيراً والدين بدون عصبية لا يتحرك وقتاً طويلاً.. لا بد من اقتران الجانبين.. واذا كانت رؤية ابن خلدون للعصبية محدودة في نطاق الروابط القبلية يومذاك، فإنها قد تنسحب في الفترات اللاحقة، وفي القرن العشرين، على التنظيمات البشرية التي تعتمد القوة، والعصبية الحزبية، وتحل فيها رابطة الولاء محل رابطة النسب.. والأمر سواء..

ولا يقف ابن خلدون عند هذا الحد، بل ان رؤيته الدينية لا تفارقه وهو يطرح مقولاته في أبواب مقدمته الست عن مسائل مختلفة تتعلق بصيرورة الواقعة التاريخية ونشاط الجماعات البشرية وعوامل تكوينها ومؤثرات سلوكها التاريخي.

(٩)

وهو اذ يتحدث في الباب الأول من مقدمته، عن جغرافية العالم، وعن تأثير الظروف الجغرافية على تكوين الجماعات البشرية ونشاطها العمراني، ولا ينسى أن يؤكد في أكثر من موضع على سبب تمركز الأديان السماوية في المنطقة المعتدلة الممتدة بين جزيرة العرب والهلال الخصيب ومصر.. «فالأقليم الرابع ـــ الذي تنتمي اليه هذه المنطقة ـــ أعدل العمران، والذي بحاذاته من الثالث والخامس أقرب الى الاعتدال.. فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه، بل والحيوانات وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال. وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً. حتى النبوات فإنما توجد ـــ في الأكثر ـــ فيها. ولم نقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية، وذلك أن الأنبياء والرسل انما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم. قال تعالى (**كنتم خير أمة أخرجت للناس**)(١١) وذلك ليتم القبول لما يأتيهم به الأنبياء من عند الله »(١٢).

ويبدو أن اهتمامه في تتبع تأثيرات البيئة الجغرافية على الجماعات البشرية، ونزول الأديان في أكثر هذه الجماعات اعتدالاً ورشداً، أنساه الالتفات الى بعد جغرافي آخر لا يقل أهمية في تفسير تمركز الأديان في هذه المناطق ذلك هو موقعها من خطوط المواصلات العالمية وتوسطها الفعال لهذه الخطوط الأمر الذي يسهل لها أداء مهمتها العالمية في تبليغ الرسالات الى مشارق الأرض ومغاربها، بغض النظر عن اعتدال سكانها أو انحرافهم، فالدين جاء لكي يخاطب بني آدم كافة، أبيضهم وأسودهم، أحمرهم وأصفرهم، ويقودهم جميعاً الى جادة الصواب.

وهو إذ يتحدث، في الباب الخامس من مقدمته، عن المسائل الاقتصادية وأن «الكسب هو قيمة الأعمال البشرية» ينطلق من رؤية دينية واضحة «ان الانسان مفتقر بالطبع الى ما يقوته ويمونه في حالاته وأطواره من لدن نشوئه الى أشده الى كبره «**والله الغني وأنتم الفقراء**» (١٣). والله سبحانه خلق جميع ما في العالم للإنسان وامتن به عليه في غير ما آية

من كتابه فقال «**وسخر لكم ما في السموات والأرض جميعاً منه**» (١٤) «**وسخر لكم البحر**» (١٥) «**وسخر لكم الفلك**» (١٦) وكثير من شواهده.. ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف، وأيدي البشر منتشرة فهي مشتركة في ذلك، وما حصل عليه يد هذا امتنع عن الآخر الا بعوض. فالإنسان متى اقتدر على نفسه وتجاوز طور الضعف، سعى الى اقتناء المكاسب لينفق ما أتاه الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته بدفع الأعراض عنها قال الله تعالى «**فابتغوا عند الله الرزق**» (١٧).

وقد يحصل له ذلك بغير سعي كالمطر المصلح للزراعة وأمثاله، الا انها إنما تكون معينة ولابد من سعيه، فتكون له تلك المكاسب معاشاً ان كانت بمقدار الضرورة والحاجة، ورياشاً ومتمولا، ان زادت على ذلك. ثم ان ذلك الحاصل أو المقتني أن زادت منفعته على العبد وحصلت له ثمرته من انفاقه على مصالحه وحاجاته سمي ذلك رزقاً. قال صلى الله عليه وسلم «إنما لك من مالك ما أكلت فأفنيت أو لبست فأبليت أو تصدقت فأبقيت». وان لم ينتفع به في شيء من مصالحه وحاجاته فلا يسمى بالنسبة الى المالك رزقاً. والمتملك منه حينئذ بسعي العبد وقدرته، ليس كسباً. وهذا مثل التراث فإنه يسمى بالنسبة الى المالك كسباً ولا يسمى رزقاً، اذا لم يحصل به منتفع، وبالنسبة الى الوارثين متى انتفعوا به يسمى رزقاً. هذا حقيقة مسمى الرزق عند أهل السُنّة: ثم إن الكسب يكون بالسعي في الاقتناء والقصد الى التحصيل، فلا بد في الرزق من سعي وعمل، ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه. قال تعالى: «**فابتغوا عند الله الرزق**» والسعي اليه يكون بإقدار الله تعالى وإلهامه، فالكل من عند الله فلا بد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتمول لأنه ان كان عملا بنفسه مثل الصنائع فظاهر، وان كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن فلابد فيه من العمل الإنساني كما تراه، والا لم يحصل ولم يقع به الانتفاع. (١٨)

فهو هنا يؤكد على أن الحاجات الاقتصادية انما تستمد (قيمتها) من مدى ما بذل فيها من عمل، الأمر الذي ذهبت اليه بعض النظريات المعاصرة في عالم الاقتصاد والعلاقات الانتاجية، وهو يرجع لتأكيد مقولته هذه الى كتاب الله وسنّة رسوله عليه السلام، كما كان يفعل في الكثير من المواقف الأخرى.

وهو عندما يتحدث في الباب الرابع عن الأمصار والمنجزات المعمارية الكبيرة للجماعات البشرية، يقف طويلا عند الأماكن المقدسة التي لها في نفوس المسلمين خاصة والمؤمنين عامة مكانة كبيرة، ويطيل الحديث، مبتدأ إياه بقوله «اعلم ان الله سبحانه وتعالى فضل من الأرض بقاعاً اختصها بتشريفه وجعلها مواطن لعبادته، يضاعف فيها الثواب، وينمي بها الأجور وأخبرنا بذلك على ألسن رسله وأنبيائه لطفاً بعباده وتسهيلا لطرق السعادة لهم. وكانت المساجد الثلاثة هي أفضل بقاع الأرض حسبما ثبت في الصحيحين وهي: مكة والمدينة وبيت المقدس ثم يفرد الصفحات الطوال لكل واحد من هذه البيوت (١٩)

(١٠)

وعندما يتحدث في الباب الثاني عن ان «معاناة أهل الحضر للأحكام ـــ أي الخضوع

لقوانين السلطة والتزام تشريعاتها ــ مفسدة للبأس فيهم، ذاهبة بالمنفعة عنهم» لا ينسى أن يقف عند تجربة صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم التي كسروا بها هذه المقولة بما امتلكوه من وازع ديني امتد الى أعماق نفوسهم وحماهم من السقوط في وهدة الضعف والتفكك والاحساس السلبي بالانقياد والخضوع «.. لا تستنكر ذلك ــ يقول ابن خلدون ــ بما وقع في الصحابة من أخذهم بأحكام الدين والشريعة ولم ينقص ذلك من بأسهم، بل كانوا أشد الناس بأساً لأن الشارع صلى الله عليه وسلم لما أخذ المسلمون دينهم كان وازعهم فيه من أنفسهم لما تلي عليهم من الترغيب والترهيب، ولم يكن بتعليم صناعي ولا تأديب تعليمي، إنما هي أحكام الدين وآدابه المتلقاه نقلا، يأخذون أنفسهم بها بما رسخ فيهم من عقائد الايمان والتصديق فلم تزل سورة بأسهم مستحكمة ــ كما كانت ولم تخدشها أظفار التأديب والحكم. قال عمر رضي الله عنه «ومن لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله» حرصاً على أن يكون الوازع لكل أحد من نفسه ويقينا بأن الشارع أعلم بمصالح العباد» ويمضي ابن خلدون الى القول أنه «لما تناقص الدين في الناس وأخذوا بالأحكام، ثم صار الشرع علماً وصناعة يؤخذ بالتعليم والتأديب، ورجع الناس الى الحضارة وخلق الانقياد الى الأحكام نقصت بذلك سورة البأس فيهم. فقد تبين أن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسده للبأس لأن الوازع فيها أجنبي، وأما الشرعية غير مفسده لأن الوازع فيها ذاتي، ولهذا كانت هذه الأحكام السلطانية والتعليمية مما تؤثر في أهل الحواضر في ضعف نفوسهم وضعف الشوكة منهم، والبدو بمعزل عن هذه المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان والتعليم والآداب (٢٠).

ان الدين عندما يتفجر حيا في النفوس، من خلال دعوة حركية حيوية شاملة، بعيداً عن تكلف (التعليم الصناعي) وجفاف (التأديب التعليمي) كما يسميه ابن خلدون فإنه ينشيء رجالاً يملكون في نفوسهم حصانة دائمة تحميهم من فقدان بأسهم بالانحناء الدائم والانقياد الذليل. أما الأحكام الوضعية فإنها اذ لا تسعى ابتداء لخلق الوازع الديني في النفوس كأنها تتحول بمرور الوقت الى سوط اذلال ينزل على ظهور (التابعين) فيفقدهم صولة البأس وإرادة الرفض، ويحولهم الى قطعان من الأغنام تساق بمن هو أقدر منها ولا تستطيع ــ هي ــ أن تسوق شيئاً أو تصنع تاريخاً.

وليست هذه هي المرة الوحيدة التي حرص ابن خلدون فيها على أن تكون استنتاجاته متساوقة مع المعطيات الدينية الاسلامية نظرية وتطبيقاً فهو حينما وجد تناقضاً ظاهرياً أعمل جهده لتحقيق الوفاق، أو فسر لنا ــ بسبب من نزعته الموضوعية ــ أسباب هذا التغاير بين بعض أنماط التجربة التاريخية الواحدة.. انه عامل الايمان الديني الذي كثيراً ما يتجاوز رتابة الوقائع التاريخية لكي يحقق الطفرات العظيمة والقفزات النوعية في التاريخ.

فهو عندما يتحدث في أحد فصول الباب الثالث عن أن «الدولة المستجدة انما تستولي على الدولة المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة»، أي بالصراع طويل المدى لا بالحرب المباشرة السريعة، ويسرد العديد من الأمثلة، ما يلبث أن يقف عند ظاهرة الفتح الاسلامي التي خرقت هذه القاعدة ويقول «.. ولا يعارض

ذلك بما وقع في الفتوحات الإسلامية، وكيف كان استيلاؤهم على فارس والروم لثلاث أو أربع من وفاة النبي صلى الله عليه وسلم (يشير الى بدء فتوحاتهم) واعلم أن ذلك إنما كان معجزة من معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم.

سرها استماتة المسلمين في جهاد عدوهم استبصارا بالايمان وما أوقع الله في قلوب عدوهم من الرعب والتخاذل، فكان ذلك خارقاً للعادة المقدرة في مطاولة الدول المستجدة للمستقرة.. والمعجزات لا يقارن عليها الأمور العادية ولا يعترض بها (٢١).

وهو عندما يتحدث في أحد فصول الباب الثاني عن «أن الرياسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم» يقول «.. ولا تجعل من هذا الباب إلحاق مهدي الموحدين (محمد بن تومرت مؤسس الدولة الموحدية بالمغرب) ينسب العلوية، فإن المهدي لم يكن من منبت الرياسة في (قبيلة) هرغة قومه، وإنما رأس عليهم بعد اشتهاره بالعلم والدين، ودخول قبائل المصامدة في دعوته، وكان مع ذلك من أهل المنابت المتوسطة فيهم (٢٢).

(١١)

ان الحضور الالهي الفعال في الواقعة التاريخية، ملمح أساسي من ملامح مقدمة ابن خلدون وان رؤيته الدينية المستمدة من كتاب الله وسنّة رسوله عليه السلام، ومعطيات صحابته الكرام رضي الله عنهم، تفرض نفسها في مساحات المقدمة جميعاً، وبأكثر من شكل وصيغة.

يقول في تمهيده للمقدمة «اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذاهب، جم الفوائد، شريف الغاية، اذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياستهم حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك في كل أحوال الدين والدنيا» (٢٣). منذ اللحظات الأولى تبرز جدوى علم التاريخ كأداة تستهدف خدمة الجماعات البشرية وترقية أحوالها ديناً ودنيا، بجعلها تتحرك على هذين المستويين معا، وهي أكثر ادراكاً وتجربة بما يمنحه التاريخ إياها من قيم وتعاليم.

ونعبر أبواب المقدمة جميعاً لكي نصل الى بابها الأخير، فهنالك أيضاً، كما في أي باب آخر، يمكن أن نلتقي بالحضور الإلهي والرؤية الدينية. فهاهنا حيث يتحدث ابن خلدون عن (الفكر الانساني) يقول «اعلم ان الله سبحانه وتعالى ميز البشر عن سائر الحيوانات بالفكر الذي جعله مبدأ كماله ونهاية فضله على الكائنات، وشرفه.. وذلك ان الادراك وهو شعور المدرك في ذاته بما هو خارج عن ذاته هو خاص بالحيوان فقط من بين سائر الكائنات من الموجودات، فالحيوانات تشعر بما هو خارج عن ذاتها، بما ركب الله فيها من الحواس الظاهرة..

ويزيد الانسان من بينها انه يدرك الخارج عن ذاته بالفكر الذي وراء حسه.. والفكر هو التصرف بالصور التي وراء الحس وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب، وهو معنى الأفئدة في قوله تعالى (**وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة**) (٢٤)» (٢٥)

وبين التمهيد والباب الأخير شواهد عديدة أخرى تؤكد ما ذهبنا إليه (٢٦).

ومما يؤكد الرؤية الدينية الأصيلة عند ابن خلدون، وكونها مسألة أساسية في منهجه،

ذلك الحشد من الاستشهادات المستمدة من كتاب الله حيناً، وسنّة رسوله عليه السلام حيناً آخر، وأقوال ومعطيات صحابته الكرام حيناً ثالثاً، والتي طالما اعتمدها لتعزيز وجهات نظره وجعل استدلالاته أكثر حجية وصواباً وإقناعاً.

ولنا الآن أن نستعرض، على سبيل المثال، أهم الاستشهادات القرآنية نظرا لارتباطها الوثيق بالموضوع، مشيرين الى المواضيع التي ورد فيها كل منها: **(ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزواً)** (٢٧). بصدد الحديث عن فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والالماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها (٢٨).

(أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) (٢٩)، بصدد الحديث عن ضرورة الاجتماع الإنساني (٣٠).

(كنتم خير أمة أخرجت للناس) (٣١)، بصدد الحديث عن تأثير الهواء في ألوان البشر. والكثير من أحوالهم (٣٢).

(لئن أكله الذئب ونحن عصبة إنّا اذاً لخاسرون) (٣٣)، بصدد الحديث عن أن سكن البدو لا يكون الا للقبائل أهل العصبية (٣٤).

(إن أكرمكم عند الله أتقاكم) (٣٥)، بصدد الحديث عن أن البيت والشرف للموالي إنما هو بمواليهم لا بأنسابهم (٣٦).

(إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وما ذلك على الله بعزيز) (٣٧) بصدد الحديث عن أن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء (٣٨).

(ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض) (٣٩)، بصدد الحديث عن أن الغاية التي تجري اليها العصبية هي الملك (٤٠).

(إن فيها قوماً جبارين وإنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها) (٤١)، بصدد الحديث عن أن من عوائد الملك حصول المذلة للقبيل والانقياد الى سواهم (٤٢).

(وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مردّ له) (٤٣)، بصدد الحديث عن أن علامات الملك التنافس الخلال الحميد وبالعكس (٤٤).

(ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون) (٤٥)، بصدد الحديث عن أنه إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع (٤٦).

(لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم) (٤٧)، بصدد الحديث عن أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين (٤٨).

(لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) (٤٩)، بصدد الحديث عن أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد (٥٠).

(حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة) (٥١)، بصدد الحديث عن أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص (٥٢).

(فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) (٥٣)، بصدد الحديث عن الموضوع السابق (٥٤).

(والله يقدر الليل والنهار)، بصدد الحديث عن الموضوع السابق (٥٦).

(سنّة الله في الذين خلوا من قبل)

(أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً) (٥٧) **(صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض)** (٥٨) **(ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور)** (٥٩) **(يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا)** (٦٠)، بصدد الحديث عن معنى الخلافة والإمامة (٦١).

(ولن تجد لسنّة الله تبديلاً)، بصدد الحديث عن أن الدولة المستجدة إنما تستولي على الدولة المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة (٦٤).

(وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا) (٦٥) بصدد الحديث عن أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وانها مؤذنة بفساده (٦٦).

(والله الغني وأنتم الفقراء) (٦٧) **(وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه)** (٦٨) **(وسخر لكم البحر)** (٦٩) **(وسخر لكم الفلك)** (٧٠) **(والأنعام خلقها لكم)** (٧١) **(فابتغوا عند الله الرزق)** (٧٢)، بصدد الحديث عن حقيقة الرزق والكسب وانه قيمة (٧٣) الأعمال البشرية.

(ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخريا ورحمة ربك خير مما يجمعون) (٧٤)، بصدد الحديث عن أن السعادة والكسب انما يحصل غالباً لأهل الخضوع والتملق (٧٥).

(وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة) (٧٦)، بصدد الحديث عن الفكر الإنساني (٧٧).

(إني جاعل في الأرض خليفة) (٧٨)، بصدد الحديث عن أن عالم الحوادث العقلية إنما يتم بالفكر (٧٩).

(إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ أنما إلهكم إله واحد فاستقيموا إليه واستغفروه) (٨٠). بصدد الحديث عن علوم الأنبياء عليهم السلام (٨١).

(اقرأ باسم ربك الذي خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم * علم الإنسان ما لم يعلم) (٨٢)، بصدد الحديث عن أن الإنسان جاهل بالذات عالم بالكسب (٨٣).

(فلا يظهر على غيبه أحداً)، بصدد الحديث عن وجه الصواب في تعليم العلوم (٨٧).

ليس هذا فحسب، بل ان ابن خلدون يؤكد رؤيته وحسه الدينيين من خلال صيغة أخرى تميزت بها مقدمته بشكل يلفت النظر، تلك هي اختتام كل فصل أو مقطع من فصول مقدمته ومقاطعها بعبارة دينية، أو آية قرآنية، أو جزء من آية مثل (والله أعلم) (والله يحب المتقين) (الله سبحانه أعلم وبه التوفيق) (والله يخلق ما يشاء) (والله الموفق للصواب) (والله وارث الأرض وما عليها) (والله عالم الغيب والشهادة) (والله بكل شيء عليم) (والله ورسوله أعلم) (سنّة الله في خلقه) (والله يؤتي ملكه من يشاء) (والآخرة عند ربك للمتقين) (والله العليم الحكيم وبه سبحانه وتعالى التوفيق) (والبقاء لله وحده) (والله قادر على خلقه وهو الواحد القهار لا رب غيره) (والله قاهر فوق عباده وهو الواحد القهار) (والله قادر على ما يشاء، وهو بكل

شيء عليم، وهو حسبنا ونعم الوكيل) (وبه التوفيق لا رب سواه) (سنّة الله التي خلت في عباده) (والله غني عن العالمين) (والله الخلاق العليم) (وقل رب زدني علما وأنت أرحم الراحمين) (والله ولي المؤمنين وهو على كل شيء وكيل) (وبيده ملكوت كل شيء)...

وأحياناً تتخلل هذه التعابير والمقاطع القرآنية ذات المغزى صميم فصوله فلا يكتفي بأن يضعها في نهاية كل فصل بل يدخلها في ثنايا معطياته حيثما اقتضت الحالة، وفي هذا مزيد دلالة على تصور ابن خلدون لمدى الحضور الألهي في التاريخ، ومن مثل (ما شاء الله) (والأمر لله) (والله أعلم) (حتى يأذن الله) (والله حكيم عليم) (والله غالب على أمره) (ويأذن الله منها بالفناء الذي كتبه على خليقته) (بما جعل الله من ذلك في خليقته) (والله خير الماكرين)..

وللوهلة الأولى يبدو أن طريقة ابن خلدون هذه لاتعدو أن تكون مسألة تقليدية قد لا تعني شيئاً، لكن المتمعن في التكرار المقصود، وفي النماذج التعبيرية التي ينتقيها الرجل، يتضح له أن الأمر أبعد من هذا.. أبعد حتماً من مجرد دلالته على عمق الاحساس الديني لدى ابن خلدون. فالرجل، فضلا عن ذلك، يرى في حركة التاريخ، وقائع وسننا، انعكاساً لمشيئة الله سبحانه وقدره في العالم.

(١٢)

ونريد أن نقف قليلا عند مسألتين أساسيتين في نظرية ابن خلدون طالما أكد عليهما وعلى ارتباطهما الوثيق بصلب هذه النظرية، وهما الترف وحتمية السقوط. اذ لا نعتقد انه كان بمعزل عن معطيات القرآن والسنّة وهو يتحدث عن هاتين المسألتين اللتين كان لهما في المصدرين السابقين مكان واسع.

وفي الباب الثالث من مقدمته، الذي يتحدث فيه عن قيام الدول ونموها ثم تدهورها وسقوطها، يورد تأكيدات مستمرة، ومن خلال زوايا رؤية مختلفة ومتكاملة، عن الدور الذي يلعبه الترف في دمار الدول وتفككها وانحلالها، هذه بعضها: (فصل في أن من طبيعة الملك الترف)(٨٨)، (فصل في أن من طبيعة الملك الدعة والسكون)(٨٩)، (فصل في أنه اذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم)(٩٠).

وعبر أماكن أخرى عديدة، من هذا الباب والذي يليه، يقف ابن خلدون لكي يقلب مسألة الترف على وجوهها ويتبين دورها في التفكك والسقوط (٩١). ومراراً يشير ــ من خلال تحليله لمسألة الترف ــ الى العلاقة المتبادلة بين الترف والالتزام الديني والأخلاقي، والى النتائج السالبة التي تترتب على ذلك. فهو يؤكد ــ على سبيل المثال ــ على «.. أن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد، لأن الانسان انما هو إنسان باقتداره على جلب منافعه ودفع مضاره واستقامة خلقه للسعي في ذلك. والحضري لا يقدر على مباشرته حاجاته، أما عجزاً لما حصل له من الدعة، أو ترفعا لما حصل من المربى في النعيم والترف، وكلا الأمرين ذميم. وكذلك لا يقدر على دفع المضار بما فقد من خلق البأس بالترف والمربى في قهر التأدب والتعليم، فهو لذلك عيال على الحامية التي تدافع عنه. ثم هو فاسد أيضا في دينه غالبا،

بما أفسدت منه العوائد وطاعتها، وما تلوثت به النفس في ملكاتها كما قررناه، الا في الأقل النادر، واذا فسد الانسان في قدرته ثم في أخلاقه ودينه، فقد فسدت انسانيته وصار مسخاً على الحقيقة. وبهذا الاعتبار كان الذين يتقربون في جند السلطان الى البداوة والخشونة أنفع من الذين يربون على الحضارة وخلقها، وهذا موجود في كل دولة..(٩٢)

لقد وقف القرآن مراراً عند مسألة الترف، ومن خلال زوايا مختلفة سلط عليه الأضواء لكي يفضح الدور المدمر الذي تلعبه هذه الظاهرة في تاريخ الجماعات البشرية وهي تتارجح بين الاستقامة والضلال.. **(وقال الملأ من قومه الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة واترفناهم في الحياة الدنيا ما هذا إلا بشراً مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون * ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم اذاً لخاسرون)**(٩٣) **(بل قالوا إنّا وجدنا آباءنا على أمة وإنّا على آثارهم مهتدون * وكذلك ما أرسلنا من قبل في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنّا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون * قل أولو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون * فانتقمنا منهم فانظر كيف كان عاقبة المكذبين)**(٩٤) **(وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنّا بما أرسلتم به كافرون * وقالوا نحن أكثر أموالا وأولاداً وما نحن بمعذبين قل إن ربي يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر ولكن أكثر الناس لا يعلمون * وما أموالكم ولا أولادكم بالتي تقربكم عندنا زلفى إلا لمن آمن وعمل صالحاً)**.(٩٥) **(وأصحاب الشمال ما أصحاب الشمال * في سموم وحميم * وظل من يحموم * لا بارد ولا كريم * إنهم كانوا قبل ذلك مترفين * وكانوا يصرون على الحنث العظيم * وكانوا يقولون أئذا متنا وكنا تراباً وعظاماً أإنّا لمبعوثون * أو أباؤنا الأولون * قل إن الأولين والآخرين * لمجموعون الى ميقات يوم معلوم * ثم إنكم أيها الضآلون المكذبون * لآكلون من شجر من زقوم * فمالؤن منها البطون * فشاربون عليه من الحميم * فشاربون شرب الهيم * هذا نزلهم يوم الدين)** (٩٦)

(فلولا كان من القرون من قبلكم أولوا بقية ينهون عن الفساد في الأرض إلا قليلاً ممن أنجينا منهم واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين * وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون) (٩٧)، **(وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وأنشأنا بعدها قوماً آخرين * فلما أحسوا بأسنا إذا هم منها يركضون * لا تركضوا وارجعوا الى ما أترفتم فيه ومساكنكم لعلكم تسألون * قالوا ياويلنا إنا كنا ظالمين)** (٩٨)، **(وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً * وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح وكفى بربك بذنوب عباده خبيراً بصيراً)** (٩٩).

وقد سبق أن حللنا موقف القرآن الكريم من الترف (١٠٠) والذي نريد أن نشير إليه هنا هو أن ابن خلدون في تأكيده المستمر على دور الترف في تاريخ الدول والجماعات لابد أنه استمد اهتمامه هذا من القرآن الكريم

الذي كثيراً ما كان يلجأ الى آياته ليؤكد وجهات نظره ويعزز مقولاته هذا فضلا عن ثقل النتائج التي قاده اليها استقراؤه لتاريخ الدول والجماعات حيث كان الترف يبدو كنذير السوء. وهو في إحدى تعليقاته على ظاهرة من ظواهر الترف، وهي ظاهرة (التكاثر الشيئي) يطرح كلماته وكأنه يعاين ما يجري في قرننا العشرين هذا «.. وإذا بلغ التأنق في هذه الأحوال المنزلية الغاية، تبعه طاعة الشهوات فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولا في دنياها. أما دينها فلاستحكام صبغة العوائد التي يعسر نزعها، وأما دنياها فلكثرة الحاجات والمؤونات التي تطالب بها العوائد ويعجز الكسب عن الوفاء بها..» (١٠١) ونحن نتذكر هنا آيات سورة التكاثر التي تحذرنا من هذا المصير «**ألهاكم التكاثر * حتى زرتم المقابر * كلا سوف تعلمون * ثم كلا سوف تعلمون * كلا لو تعلمون علم اليقين * لترون الجحيم * ثم لترونها عين اليقين * ثم لتسألن يومئذ عن النعيم**» كما نتذكر ما يجري في زمننا هذا من تكاثر بالأشياء يكاد يخنق الإنسان المعاصر ويسحق مطامحه الروحية، فضلا عن امتصاصه لقدراته المادية، وعجزه عن سداد متطلبات هذا التكاثر الذي لا يستطيع الفكاك منه بسبب تحوله ــ بمجرد الوقت ــ الى عادة تطالب بالوفاء باستمرار، كما يقول ابن خلدون، وكما نقرأ في المقدمة القيمة التي كتبها الدكتور محمد اسماعيل الموافي لمسرحية (كل شيء في الحديقة) للكاتب الانجليزي جايلز كوبر، والتي تعالج هذا الموضوع، فيما تعالجه من مواضيع «ان الثورة على مادية الحضارة الحديثة ليست بالشيء الجديد، فقد حمل لواءها سلسلة طويلة من اعلام الفكر والأدب في كل جيل من أجيال هذه الحضارة.. ثورة على تسخير النشاط الإنساني كله، أو جلّه، في تحقيق مغانم مادية، وقصر السعي على توفر أسباب الراحة والمتعة، والاستكثار من أدوات الزينة والترف والتضحية في ذلك بالقيم الفنية، وأخطر من ذلك بالقيم الخلقية. وإذا كانت الحضارات القديمة وقد سمحت بمثل هذا الانحراف لفئة محدودة، فإن الحضارة الصناعية، بما أوجدت من رخاء، وبما استحدثت من أسباب الترف ووسائل الاغراء بالترف، قد جعلت الانحراف ميسراً أمام الفرد العادي». وهو يقتبس العبارة التالية من كتاب (هذا العالم الامريكي) (١٠٢) الذي يقول فيه «..حيث اقتناء الأشياء عقيدة ودين، يصبح تقديمها للناس فريضة. وللإعلان (عن الأشياء) شريعة، كعلم أصول الدين. فإغراق الجمهور بسلع لا تفيد، وخلق طلب غير طبيعي عليها والتخلص من شيء وهو لا يزال بعد صالحاً للاستعمال، وشراء الأكثر جدة ولو كان أقل متانة. وجعل المودات في حركة دائمة. تلك هي الأهداف التي ينشدها الاعلان بحماس لا يقل عن حماس المبشرين. واستسلاماً منا لضرورات الوسائل العلمية في الاعلان نضحي بغرائزنا الأساسية تمام التضحية، بل وبحواسنا الخلقية في غالب الأحيان). ويقول في مكان آخر من مقدمته تلك، وكأنه يتحدث بلسان ابن خلدون «.. يبدأ الشخص بمقاومة مكروه أو رذيلة، ولكن لا تلبث ممارسته لها أن تضعف المقاومة فالاعتياد مميت والإحساس قاتل للشعور... ولقد أصبح تكوين العادة من الأصول التي

يعتمد عليها في الاعلام الحديث في ترويج سلع قد يراها الناس في بادىء الأمر غير ضرورية، أو حتى ممجوجة، ولكنها لا تلبث بحكم العادة والإلف، أن تصبح مستساغة، بل من اللزوميات ...»

(١٣)

أما المسألة الثانية التي تتوجب الإشارة اليها، والتي ترتبط بسابقتها ارتباط النتيجة بأسبابها، فهي ما يؤكده ابن خلدون من حتمية سقوط الدول، وهو يطرح بوضوح في الباب الثالث فصلا بعنوان (ان الهدم إذا نزل بالدولة لا يرتفع)، وإذا كان الهدم نفسه أمراً طبيعياً، يحدث في عالم الدول كما يحدث في عالم الطبيعة الحية، كما سنرى، تبين لنا أنه ما من دولة في نظرية ابن خلدون، الا وهي مسوقة الى الشيخوخة والسقوط... نفس موقف أزوالد اشبنغلر ازاء التاريخ.. ان الدولة كالأشجار والحيوانات والناس تماما مكتوب عليها أن تجتاز رحلة العمر صوب الشيخوخة والذبول.. ما من تجربة في العالم الا وهي تتحرك ضمن هذا الإطار المقفل: الميلاد والموت..

قد قدمنا – يقول ابن خلدون – ذكر العوارض المؤذنة بالهرم وأسبابه واحداً بعد واحد (وهو يعالج هذا في فصول عديدة سابقة ولاحقة، ليس هذا مجال بحثها بطبيعة الحال) وبينا أنها تحدث للدولة بالطبع وأنها كلها أمور طبيعية لها كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني. والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها (أي زوالها)، لما أنه طبيعي والأمور الطبيعية لا تتبدل، وقد يتنبه كثير من أهل الدول ممن له يقظة في السياسة، فيرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهرم ويظن أنه ممكن الارتفاع، فيأخذ نفسه بتلافي الدولة واصلاح مزاجها عن ذلك الهرم، ويحسب أنه لحقها بتقصير من قبله من أهل الدولة وغفلتهم. وليس كذلك، فإنها أمور طبيعية للدولة (لاحظ تأكيده المستمر على الطبيعة) والعوائد هي المانعة له من تلافيها، والعوائد منزلة طبيعية أخرى فإن من أدرك مثلا أباه وأكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباج ويتحلون بالذهب في السلاح والمراكب ويحتجبون عن الناس في المجالس والصلوات أفلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك الى الخشونة في اللباس والزي والاختلاط بالناس، ان العوائد حينئذ تمنعه وتقبح عليه مرتكبه.. وانظر شأن الأنبياء في انكار العوائد ومخالفتها لولا التأييد والنصر السماوي. وربما تكون العصبية قد ذهبت فتكون الأبهة تعوض عن موقعها من النفوس، فإذا ازيلت تلك الأبهة مع ضعف العصبية، تجاسرت الرعايا على الدولة بذهاب أوهام الأبهة، فتتدرع الدولة بتلك الأبهة ما أمكنها حتى ينقضي الأمر.. وربما يحدث عند آخر الدولة قوة توهم ان الهرم قد ارتفع عنها ويومض ذُبالها ايماضة الخمود، كما يقع في الذبال المشتعل، فإنه عند مقاربة انطفائه يومض ايماضة توهم انها اشتعال وهي انطفاء» وما يلبث ابن خلدون أن يلتقي كعادته بآية من كتاب الله تعزز الوجهة التي ذهب إليها «فاعتبر ذلك، ولا تغفل سر الله تعالى وحكمته في اطراد وجوده على ما قدر فيه **(ولكل أجل كتاب)** (١٠٣)» (١٠٤).

هل هي رؤية دينية مسألة السقوط المحتوم هذه؟

نرجع الى كتاب الله، فهناك ستجد آيات

عديدة تمنحنا الجواب **(وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم * وما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون)** (١٠٥)، **(وإن من قرية إلا ونحن مهلكوها قبل يوم القيامة أو معذبوها عذاباً شديداً كان ذلك في الكتاب مسطوراً)** (١٠٦) **(ولكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون)** (١٠٧) **(يغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم إلى أجل مسمى إن أجل الله إذا جاء لا يؤخر لو كنتم تعلمون)** (١٠٨.

وشهادات القرآن بهذا الصدد كثيرة، ولكن أكثرها مساساً بالموضوع تلك التي تقول **(وتلك الأيام نداولها بين الناس)** (١٠٩). وهو بهذا، بقدر صيرورة التجارب التاريخية الى الزوال، بقدر ما يكسر الحلقة المفرغة لحتمية السقوط ويوجهها توجيهاً آخر أكثر دينامية وأعمق أملا وأبعد عن النزعة التشاؤمية التي تسود موقف ابن خلدون وعديد من فلاسفة التاريخ، ومن ثم فإنه يخرج من هذه المسألة الصعبة الى طرح معادلة تصل في عمقها وتوازنها ومنطقيتها حد الإعجاز، ولا بأس أن نقتطع هنا مقاطع من كتاب (التفسير الإسلامي للتاريخ) لنبين أبعاد مفهوم المداولة التي يطرحها القرآن.

(..إن المداولة) توحي بالحركة الدائمة، وبالتجدد، وبالأمل، وتقرر أن الأيام ليست ملكاً لأحد، ومن ثم لا داعي لليأس والهزيمة، فمن هم في القمة الآن ستنزل بهم حركة (الأيام) الى الحضيض، ومن هم في القاع ستصعد بهم الحركة نفسها ــ ومن خلال فعلهم الحر وحركتهم واختيارهم ــ الى القمة. ان (المداولة) القرآنية تحمل كافة جوانب إيجابيتها التاريخية: حركة العالم المستمرة، وتمخض الصراع الفاعل وديمومة الأمل البشري الذي يرفض الحزن والهوان **(ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين)**.

«تكاد الحياة الدنيا تبدو من خلال الموقف الإسلامي أشبه بالناعور. والشجاع الشجاع الذي يحصل على (صعدة) أكثر في تاريخ هذه الحياة التي تدور فيها المواقف ولا تستكين لأحد، من أجل أن يرى البشرية صوراً من حقائق التطبيق الصحيح للمبادىء السماوية.. إن هذه الوضعية الدينامية أشبه ــ أيضاً ــ برجل كتب عليه أن يحيا في مدينة ما، وأتيح له أن يغادرها الى أي مكان مرتحلاً، طالما امكاناته وإرادته، الا أن مصيره دائماً هو أن يعود إلى مدينته الأولى.. والإنسان كلما كان ذا إرادة أقوى، وعزيمة أمضى، وإيمان أعمق، وجهد وإبداع أشد تركيزاً، كلما أتيح له السفر إلى منطقة أبعد لاكتشاف مزيد من المجاهيل في الطبيعة والعالم.

ان كلاً منا هو هذا الرجل، ومن مجموعنا كجماعة ننتمي إلى هذا المبدأ أو ذاك، نستطيع أن نرحل دائماً ونعلم البشرية أن ترحل معنا الى الآفاق البعيدة الرائعة، فإذا ما (حتم) علينا أن نعود، لأن حكمة الله سبحانه تقتضي بأن نسمح للآخرين كي يرحلوا بدورهم، لأن من حقهم أن يرحلوا، بعد أن ضعفت إرادتنا وقويت إرادتهم وخارت عزيمتنا ومضت عزيمتهم، وتسطح إيماننا وتوغل إيمانهم، وتفكك جهدنا وإبداعنا وتركز جهدهم وإبداعهم.. إذا ما حدث هذا وهو لا بد أن يحدث، إذا ما أريد للعدل الكوني أن يأخذ مجراه، فلا بد وفق منطق المداولة نفسه

وديناميته، وما يحمله من شحنات الأمل، أن نبذل محاولات ثانية وثالثة من أجل إعادة الكرة والتهيؤ لمرحلة أكثر غنىً وعطاء وشمولاً.. وهذا لا يعني أن المنجزات الحضارية عموماً تصاب بنكسات (دورية) على العكس، انها تبقى في الأغلب الأعم، صاعدة على سلم لا ترجع عنه الى الوراء، إلا اذا مارست الأمم القوية لعبة الدمار الشاملة التي يستبعد أن تحدث أساساً.. هذا فيما يتعلق بالإبداع المادي للحضارة، أي ما يصطلح عليه باسم (المدنية).. أما القيم والمبادىء وقواعد السلوك الفردي والجماعي والدولي، والممارسات الأخلاقية والعاطفية والروحية، ومعطيات الفكر والوجدان، فيما يسمى بحقل (المعارف الإنسانية) أدباً وفلسفة وفناً وأساليب تفكير ومواقف نفسية واجتماعية فهي التي تتعرض للانتكاسات، وهي التي لا تستقيم الا بانتصار المبدأ الأقوى والأكثر انسجاماً مع بنية الإنسان ودوره في الكون ولن يتأثر هذا الا بأن يتولى زمام القيادة الحضارية الشاملة/ ويكون في القمة رجال يؤمنون بالله واليوم الآخر **(ولا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً)**، وإلا في أن يتسلم المسلمون مكانتهم (الوسط) في قلب العالم ليكونوا **(شهداء على الناس ويكون الرسول عليهم شهيداً)**.

ان الذي يفرق الموقف الإسلامي ويميزه إذن، هو أنه يطرح إزاء مسألة سقوط الدول والتجارب والحضارات، ما يمكن تسميته (الحتمية التفاؤلية).. انه يقرر حتمية الانحلال والسقوط، ولكنه يقرر — في الوقت نفسه — إمكانية أية أمة أو جماعة أن تعود باستمرار لكي تنشأ دولة أخرى، أو تمارس تجربة جديدة أو تتولى زمام القيادة الحضارية والعقائدية، بمجرد أن تستكمل الشروط اللازمة لذلك، وأولها عملية التغيير الداخلي) التي أكد القرآن على حدها الإيجابي بقوله **(إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم)** (١١٠) وأكد على حدها السلبي بقوله **(ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم)** (١١١)، هذا التغير الذي يمتد الى مكانة المساحات الأخلاقية، وسائر المكونات النفسية الأساسية، وكل العلاقات الداخلية مع الذات ومع الآخرين، والتي تمكن الإنسان فرداً وجماعة من مواجهة حركة التاريخ ...(١١٢)

والواقع أن معظم مذاهب التفسير الوضعي للتاريخ تكاد تجمع — كذلك — على القول بحتمية سقوط الدول والحضارات بشكل أو بآخر. فهيغل في مثاليته يرى الناس والمجتمعات والدول في ممارساتهم وتجاربهم التاريخية كأدوات مرحلية يستخدمها العقل الكلي في فترة زمنية محدودة ثم لا يلبث أن يطيح بها صوب الفكرة الأحسن لكي يجيء ذلك اليوم الذي يكون التاريخ فيه، بشتى معطياته، تعبيراً كاملاً متجلياً لهذا العقل.

وماركس يخضع حركة التاريخ، بدولها وحضارتها وتجاربها، لحتمية تبدل وسائل الانتاج وانعكاسه على (الظروف)، وأن كل وضع تاريخي مآله الزوال بمجرد هذا التبدل الديناميكي الدائم. ثم ما يلبث ماركس أن يقع في تناقض أساسي مع نظريته عندما يقرر الدوام والثبات لمرحلة حكم الطبقة العاملة (البروليتاريا) حيث لا زوال بعدها. وهذا يشبه — في احدى جوانبه — الديالكتيك الهيغلي الذي يؤول بحركة العالم الى السكون وعدم التغير بمجرد بلوغها مرحلة (تجلي المتوحد).

أما توينبي فقد سرد لنا في دراسته في التاريخ مصير احدى وعشرين حضارة من مجموع ست وعشرين تضمنت كل منها العديد من التجارب السياسية والدول ــ وانتهى بها الأمر الى التدهور والسقوط لأنها جميعاً كانت تجد نفسها في نهاية مسيرتها عاجزة عن الاستجابة للتحديات الداخلية أو الخارجية التي قابلتها بين الحين والحين فتطوى صفحاتها..

وأما شبنغلر، الذي يمثل حلقة الوصل بين ابن خلدون وتوينبي، فقد ألمحنا الى موقفه قبل قليل.

الهوامش

(١) انظر عن قائمة الأبحاث التي كتبت عن ابن خلدون ومقدمته الصفحات ٣٣٧ ــ ٣٤٦ من المجلد الأول من مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبدالواحد وافي، لجنة البيان العربي، القاهرة ١٩٥٨ ــ ١٩٦٥.

(٢) محمد عبدالله عنان: ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري (ط٣) ص١٧٧ ــ ١٧٨ عن كتاب: Geschichte Der Philosophie in Islam PP. 177 - 181 للباحث المذكور.

(٣) عنان: ابن خلدون ص ١٩٠ عن Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher. للمؤرخ المذكور.

(٤) عنان: ابن خلدون ص ٢٨١ عن Ibn Khaldun: Einarabischer Kulturhistoriker Des 14 Jahrhunderts (ابن خلدون مؤرخ الحضارة العربي في القرن الرابع عشر) للمستشرق المذكور.

(١) سورة الأنفال، آية ٦٣.

(٢) المقدمة ٤٦٦/٣.

(٣) دولة المرابطين التي قامت على أكتاف قبيلة لمتونة الصنهاجية من بربر المغرب.

(٤) التي قامت على أنقاض المرابطين واعتمدت عصبية قبيلة بربرية أخرى هي المصامدة.

(٥) المقدمة ٤٦٧/٣ ــ ٤٦٨.

(٦) هكذا يسمى ابن خلدون الطبقات العامة، وهو في هذا يحذو حذو الكثير من المؤرخين الذين سبقوه.. ونرجع الى كتاب الله وسنة رسوله فلا نجد ايما وصف مستهجن لهذه الطبقات: على العكس ان التقييم ينصب عليها، و يؤخذ على الكفار انهم ينظرون الى هذه الطبقات نظرة ترفع واحتقار. ولنتذكر ــ على سبيل المثال ــ مواقفهم من نوح ومحمد عليهما السلام.

(٧) المقدمة ٤٦٨/٣ ــ ٤٧٢.

(٨) المقدمة ٤٦٨/٣ ــ ٤٧٢.

(٩) نفسه.

(١٠) نفسه.

(١١) سورة آل عمران آية ١١٠.

(١٢) المقدمة ٤٨٦/١ وانظر ٤٩٠/١.

(١٣) سورة محمد ٣٨.

(١٤) سورة الجاثية ١٣.

(١٥) سورة الجاثية ١٢.

(١٦) سورة ابراهيم ٣٢.

(١٧) سورة العنكبوت ١٧.

(١٨) المقدمة ٨٩٣/٥ ــ ٨٩٦.

(١٩) انظر المقدمة ٨٤٠/٤ ــ ٨٥٥.

(٢٠) المقدمة ٤١٩/٢ ــ ٤٢١.

(٢١) المقدمة ٤١٩/٢ ــ ٤٢١.

(٢٢) المقدمة ٤٣١/٢ وانظر الباب الثاني نفسه ص

٤١٤ ــ ٤١٨ فصل (في أن أهل البدو أقرب الى الخير من أهل الحضر).

(٢٣) المقدمــة ص ٣٦٢.
(٢٤) سورة تبارك ٦٧.
(٢٥) المقدمة ٩٧٤/٦ ــ ٩٧٥.
(٢٦) انظر التمهيد ص ٣٤٩ ــ ٣٥٠، ٤١٧ ــ ٤١٨ والبـاب الأول ص ٤٢٠ ــ ٤٢٢، ٤٢٤ والباب الثالث ص ٦٨٧، ٧٠٩، ٧١١ والباب السادس ص ٩٧٦، ٩٧٨ ــ ٩٧٩، ٩٨٣ ــ ٩٨٤، ١٢٢٥، ١٢٣٧ ــ ١٢٣٨.
(٢٧) سورة لقمان ٦.
(٢٨) المقدمة ص ٣٦٧.
(٢٩) سورة طه ٥٠.
(٣٠) المقدمة ٤٢٣/١.
(٣١) سورة آل عمران ١١٠.
(٣٢) المقدمة ٤٨٦/١.
(٣٣) سورة يوسف ١٤.
(٣٤) المقــدمة ٤٢٢/١.
(٣٥) سورة الحجرات ١٣.
(٣٦) المقــدمة ٤٣٣/٢.
(٣٧) سورة فاطر ١٦ ــ ١٧.
(٣٨) المقــدمة ٤٣٦/٢.
(٣٩) سورة البقــرة ٥١.
(٤٠) المقــدمة ٤٤٠/٢ وكذلك ٩١٧/٦.
(٤١) سورة المائدة ٢٢.
(٤٢) المقــدمة ٤٤٢/٢.
(٤٣) سورة الرعــد ١١.
(٤٤) المقــدمة ٤٤٧/٢.
(٤٥) سورة الصف ٩.
(٤٦) المقــدمة ٤٤٨/٢.
(٤٧) سورة الأنفال ٦٣.
(٤٨) المقــدمة ٤٦٦/٣.
(٤٩) سورة الأنبياء ٢٢.
(٥٠) المقــدمة ٤٨٠/٣.
(٥١) سورة الأحقاف ١٥.
(٥٢) المقــدمة ٤٨٥/٣.
(٥٣) سورة النحل ٦١.
(٥٤) المقــدمة ٤٨٧/٣.
(٥٥) سورة المزمل ٢٠.
(٥٦) المقــدمة ٤٨٨/٣.
(٥٧) سورة الأحزاب ٣٣.
(٥٨) سورة المؤمنون ١١٥.
(٥٩) سورة الشـورى ٥٣.
(٦٠) سورة النور ٤٠.
(٦١) سورة الروم ٧.
(٦٢) المقــدمة ٥١٧/٣ ــ ٥١٨.
(٦٣) سورة الأحزاب ٦٢.
(٦٤) المقــدمة ٧٠٨/٣.
(٦٥) سورة الاسراء ١٦.
(٦٦) المقــدمة ٨٧٨/٤.
(٦٧) سورة محمد ٣٨.
(٦٨) سورة الجاثية ١٣.
(٦٩) سورة الجاثية ١٢.
(٧٠) سورة ابراهيم ٣٢.
(٧١) سورة النحل ٥.
(٧٢) سورة العنكبوت ١٧.
(٧٣) المقــدمة ٨٩٣/٥ ــ ٨٩٤.
(٧٤) سورة الزخرف ٣٢.
(٧٥) المقــدمة ٩١٠/٦.
(٧٦) سورة تبارك ٢٣.
(٧٧) المقــدمة ٩٧٥/٦.
(٧٨) سورة البقرة ٣٠.
(٧٩) المقــدمة ٩٧٧/٦.
(٨٠) سورة فصلت ٦.
(٨١) المقــدمة ٩٨٣/٦.
(٨٢) سورة العلق ١ ــ ٥.
(٨٣) المقــدمة ٩٨٤/٦.
(٨٤) سورة الجــن ٢٦.
(٨٥) المقــدمة ١٢١٢/٦.
(٨٦) سورة البقرة ١٥١.
(٨٧) المقــدمة ١٢٣٤/٦.

وعن استشهاداته بالأحاديث الشريفة انظر المقدمة: ٢/٤١٤، ٤٢٤، ٤٣١، ٤٣٤، ٣/٤٦٨ — ٤٦٩، ٤٩٨ — ٤٩٩، ٥١٥، ٥١٧، ٧٠٤، ٥/٨٩٥، ٩١٥.

وعن استشهاداته بأقوال الصحابة رضي الله عنهم انظر المقدمة: ٢/٤٢٦، ٤٢٧، ٤٤٨، ٣/٥١٥ — ٥١٦، ٤/٨٥٧، ٨٨٨، ٥/٩٢٨، ٦/١٢٤٤.

(٨٨) المقدمة ٣/٤٨٠ — ٤٨١.

(٨٩) المقدمة ٣/٤٨١.

(٩٠) المقدمة ٣/٤٨٢ — ٤٨٥.

(٩١) انظر مثلا: المقدمة ٣/٤٨٦ — ٤٨٧، ٤٩٥ — ٤٩٦، ٦٧٠ — ٦٧١، ٦٧١ — ٦٧٤، ٦٨٦، ٦٩٦ — ٦٩٧، ٦٩٨ — ٧٠٢، ٤/٨٧٦ — ٨٨١.

(٩٢) المقدمة ٤/٨٨٠.

(٩٣) سورة المؤمنون ٣٣ — ٣٤.

(٩٤) سورة الزخرف ٢٢ — ٢٥.

(٩٥) سورة سبأ ٣٤ — ٣٧.

(٩٦) سورة الواقعة ٤١ — ٥٦.

(٩٧) سورة هود ١١٦ — ١١٧.

(٩٨) سورة الأنبياء ١١ — ١٤.

(٩٩) سورة الاسراء ١٦ — ١٧.

(١٠٠) انظر كتاب (مقال في العدل الاجتماعي).، القسم الثاني، للمؤلف (مؤسسة الرسالة، بيروت — ١٩٧٧).

(١٠١) المقدمة ٤/٨٧٦.

(١٠٢) ى . أ . مووار ص ٩٧.

(١٠٣) سورة الرعد ٣٨.

(١٠٤) المقدمة ٣/٦٩٢ — ٦٩٣.

(١٠٥) سورة الحجر ٤ — ٥.

(١٠٦) سورة الاسراء ٥٨.

(١٠٧) سورة الأعراف ٣٤.

(١٠٨) سورة نوح ٤، وانظر هود ٨، ٤٨، والحجر ٢٤، والأعراف ٣٤.

(١٠٩) سورة آل عمران ١٤٠.

(١١٠) سورة الرعد ١١.

(١١١) سورة الأنفال ٥٣.

(١١٢) التفسير الاسلامي للتاريخ للمؤلف، ٢٥٩ — ٢٦١، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين ١٩٨١م.

أخطاء القضاء

دارسة مقارنة في الفقة الشرعي والقانون الوضعي

د . عوض محمد عوض

أستاذ ورئيس قسم القانون الجنائي ــ كلية الحقوق ــ جامعة الاسكندرية

تمهيد :

اذا ذكر العدل تمثل الذهن القضاء، واذا ذكر القضاء تداعى الى الذهن معنى العدل. فالارتباط بين الأمرين وثيق، اذ ليس للقضاء من عمل سوى احقاق الحق وابطال الباطل، وذلك عين العدل. والخطأ في القضاء أيا ما كانت صورته لا يستقيم مع معنى العدل، لأن هذا الخطأ يفضي الى اعطاء حق لغير صاحبه أو الى حجب حق عن صاحبه. ولما كانت مهمة القضاء هي اعطاء كل ذي حق حقه، فانه يكون من المتعين الحيلولة دون وقوع القضاة في الخطأ ابتداء، وكذلك العمل على تداركه إن وقع. وبعبارة أخرى فان خطأ القضاء يجب دفعه ، فان تعذر دفعه وجب رفعه .

وللخطأ معنيان : أحدهما شخصي أو ذاتي ، ويقصد به الانحراف عن السلوك الواجب، أما الآخر فموضوعي، ويقصد به عدم اصابة الحق أو الحقيقة. والمعنى الثاني أوسع من الأول، فهو يتسع له دائما ويتسع عنه أحيانا . ذلك أن تجنب الخطأ بمعناه الأول مقدور عليه ، ولا يخلو الوقوع فيه عن أن يكون على وجه العمد أو التقصير، ومن ثم كان هذا الخطأ موجبا للوم. أما الخطأ بمعناه الآخر فقد يخلو عن العذر أو يلتبس به ، واذا خلا عنه تطابق المعنيان ، واذا التبس به افترقا ، وعند الانطباق يكون المخطىء آثما أو ملوما ، ولا يكون كذلك عند الافتراق.

والخطأ بكلا المعنيين ممكن الوقوع بل كثير الوقوع، فليس في الناس من يسلم منه . وهذه القضية لا تحتمل المكابرة ، لأن المنازعة فيها تعني ادعاء الكمال وهو مالم يجهر به من قبل أحد ، وما نظن أحدا يجرؤ على الجهر به . ولأمر ما حرصت الكتب السماوية على تسجيل الخطأ بل الخطيئة على الانسان في أعقاب خلقه ، فقد عصى آدم ربه فغوى ، ثم لم يلبث قابيل أن قتل ظالما أخاه هابيل. وفي الحديث : كل بني آدم خطاء ، وخير الخطائين التوابون. والحديث صريح في أن التفاضل بين الناس

ليس مناطه التنزه عن الخطأ، وانما التوبة منه بعد الوقوع فيه.

والقاضي انسان يفصل في خصومة، وهو بوصفه انسانا عرضة للخطأ. وخطؤه اما أن يكون نتيجة هوى أو تقصير منه أو قصور فيه أو في نظام الاثبات الذي يطبقه. وليس بين القضاة من هو معصوم من الخطأ في صورة أو أخرى من صوره ولو كان نبيا. وقد روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: انما أنا بشر مثلكم، وأنكم تختصمون الى، فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضى له على نحو ما أسمع منه، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذن منه شيئا فانما أقطع له قطعة من النار. ولا يعنينا الخوض ــ في هذا المقام ــ فيما اذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم رغم قضائه من المحق ومن المبطل، وحسبنا أن ظاهر الحديث صريح في أنه من الممكن أن يحكم لأحد الخصمين بما ليس من حقه، وذلك هو الخطأ في بعض معانيه (١).

وفي سورة الأنبياء مثل لإمكان ورود الخطأ حتى على الأنبياء حين يقضون، وهو مثل واقعي لا مجرد فرض نظري. قال تعالى: «**وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين، ففهمناها سليمان، وكلا آتينا حكما وعلما**». وتذكر كتب التفسير أن سليمان عليه السلام راجع أباه في حكمه وأقترح عليه حكما آخر رآه أصوب فأقره. وقال له: وفقت يا بني، لا يقطع الله فهمك (٢). وثمة واقعة أخرى روتها كتب الحديث، فعن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: بينما امرأتان معهما ابناهما جاء الذئب فذهب بابن احداهما، فقالت هذه لصاحبتها: انما ذهب بابنك أنت، وقالت الأخرى: انما ذهب بابنك، فتحاكمتا الى داود فقضى به للكبرى، فخرجتا على سليمان بن داود عليهما السلام فأخبرتاه، فقال: أتوني بالسكين أشقه بينكما، فقالت الصغرى: لا، يرحمك الله، هو ابنها، فقضى به للصغرى (٣). وانكشف بذلك خطأ ما قضى به نبي الله داود.

ولما كان القضاء موضوعا انساني الطابع فقد شغلت به كل الشرائع وعنيت بوضع الضمانات والضوابط التي تحول دون وقوع القضاة في الخطأ، كما عنيت بعلاج أو تدارك ما يقع منهم رغم ذلك من خطأ. ويلفت النظر أن الشرائع بوجه عام تتشابه مواقفها وان تباينت في بعض التفاصيل. وعلة التشابه والتباين مفهومة، فليس بين الناس من يقر الخطأ أو يرضى بأختلال ميزان العدل، لأن العدل مركوز في الفطر، وهو الى ذلك ضرورة اجتماعية لا تستقيم بدونها حياة الناس، ومن هنا كان التشابه. لكن عقول الناس تتفاوت في استنباط الحلول وابتداع الوسائل، وهذا سر التباين.

وهذا البحث وان كان يسعى أساسا الى ابراز موقف الفقه الشرعي من خطأ القضاء، الا أننا نؤثر التمهيد له بعرض صورة مجملة لموقف القانون الوضعي المعاصر من الموضوع، وقد اخترنا القانون المصري الحالي نموذجا لذلك. وسوف نعرض كذلك للقانون الوضعي في مواضع أخرى حيث يقتضي المقام ذلك.

وسائل القانون الوضعي الى درء الخطأ:

ينحصر عمل القضاء في أمرين: تحرى حقيقة الواقع في محل الخصومة أو النزاع، ثم تحرى حكم القانون في هذا المحل وانزاله عليه واجبار طرفي النزاع على الامتثال له، وكلا الأمرين يمكن أن يتطرق اليه الخطأ. وعلى هذا فخطأ القضاء اما أن يكون خطأ في الواقع أو في القانون.

وتحرص الشرائع الوضعية على درء الخطأ بنوعيه بوسائل شتى ضمانا لسلامة أحكام القضاء.

(أ) ومن هذه الوسائل ما يتصل **بتأهيل القضاة**، فالقاعدة أن الفصل في الدعاوي يقتصر على من تخصص في دراسة القانون وحصل على اجازة فيه من احدى الكليات الجامعية التي تنقطع لتدريسه (٤) وعلة ايجاب هذا الشرط واضحة، فالقانون ليس مجرد مجموعات من النصوص، وانما هو علم يقوم على قواعد وأصول ثابتة، وفضلا عن ذلك فان نصوص القانون في كل دولة تبلغ من الكثرة ما يتعذر معه على عامة الناس الاحاطة بها. وكلا الأمرين يقتضي ألا يتصدى للفصل في الدعاوي غير من أتيح له الالمام بأصول القانون ونصوصه.

(ب) ومن هذه الوسائل أيضا ما يتصل **بأهلية القاضي للفصل في الدعوى المعروضة عليه.** ويتضمن قانون المرافعات المدنية والتجارية وقانون الاجراءات الجنائية نصوصا تبين الأحوال التي يمتنع فيها على القاضي أن ينظر الدعوى، وكذلك الأحوال التي يجوز فيها للخصوم رده. وعلة هذا الشرط واضحة بدورها، فالقاضي مهما أمعن في التجرد ليس الا انسانا ينفعل بما سينفعل به غيره، فهو يحب ويبغض ويتعلق هواه بما يتعلق به هوى غيره، والهوى والحيدة لا يستقيمان، اذ هما نقيضان. ولما كانت الحيدة شرطا لازما لسلامة حكم القاضي أصلا، ولاطمئنان الناس الى حكمه تبعا، فقد حرص القانون الوضعي – سدا للذرائع – على منع القاضي من نظر الدعوى وجوبا في أحوال، وعلى أجازة رده عن نظرها في أحوال. والجامع بين كل هذه الأحوال هو وجود مصلحة خاصة للقاضي – مادية أو أدبية – يحتمل معها أن ينحاز فيحكم في الدعوى على وجه معين.

(جـ) ومن وسائل درء الخطأ **تعدد القضاة واشتراط أغلبية خاصة عند اصدار الأحكام في بعض الأحيان.** ويجري التشريع الوضعي على تشكيل المحاكم العرفية من قاض فرد، أما المحاكم الأخرى، وهي التي يطعن أمامها في أحكام الدنيا، وكذلك المحاكم التي تفصل في الدعاوي ذات الأهمية الخاصة فتشكل من عدة قضاة. والقاعدة أن يكون عددهم فرديا، ويغلب أن يكونوا ثلاثة كما هو الحال في المحاكم الابتدائية ومحاكم الاستئناف والجنايات، وقد يكونون خمسة كما هو الحال في محكمة النقض. واذا تعدد القضاة فانه يكفي لصحة الحكم أن يصدر بأغلبية الآراء، غير أن القانون يشترط الاجماع في أحوال خاصة، منها حالة الحكم بالاعدام، وكذلك الحالة التي يتجه فيها الرأي عند نظر الطعن الى تشديد العقوبة المحكوم بها أو الى الغاء حكم البراءة.

والعلة التي دعت المشرع الوضعي الى

تشكيل المحاكم من عدة قضاة هي حرصه الشديد على أن يكون الحكم أدنى ما يكون الى الصواب، لأن اشتراك جمع من القضاة في تمحيص الدعوى والحكم فيها يجعل احتمالات الخطأ محدودة لما هو معروف من أن رأى الجماعة أسد من رأى الفرد. ولذات العلة اشترط المشرع اجماع القضاة في الأحوال الخطيرة والدقيقة سدا لمنافذ الخطأ وتجنبا لأضعف احتمالاته.

(د) ومن وسائل درء الخطأ كذلك **إتاحة الفرصة لكل خصم أن يبدي ماالديه من دفاع**. فهذا الدفاع كفيل بتجلية الحقيقة أمام القاضي، سواء في ذلك حقيقة الواقع أو حقيقة القانون.

(هـ) ومن هذه الوسائل أيضا **تخويل القاضي سلطة واسعة في تحقيق الدعوى**، فله أن يدعو للشهادة من يرى لزوما لسماع شهادته اظهارا للحقيقة، وله أن يندب خبيرا أو أكثر لابداء الرأي في مسألة فنية، وله أن ينتقل لاجراء معاينة، وله بوجه عام أن يأمر بتقديم أي دليل يراه لازما لظهور الحقيقة.

(و) ولعل من أهم وسائل درء الخطأ **فرض الرقابة على عمل القضاة**. ولهذه الرقابة عدة صور، منها التفتيش القضائي عليهم، ومنها تأديبهم اذا ما انحرفوا فأخلوا بواجبات وظيفتهم، ومنها تقرير حق الطعن في أحكامهم، ومنها كذلك مخاصمتهم اذا وقع منهم غش أو تدليس أو غدر أو خطأ مهني جسيم. وتتسم الصور السابقة بأن الرقابة فيها داخلية، أي يمارسها القضاء نفسه أو بعض أجهزته، سواء كانت المبادرة ذاتية من جانبه أو من جانب الخصوم أنفسهم. على أن هناك نوعا آخر من الرقابة يصح وصفه بالرقابة الشعبية. وتتمثل هذه الرقابة في مبدأ العلنية وفي ضرورة تسبيب الأحكام. وكلا الامرين ضمانة فعالة لاستقامة القضاء. ولا شك في أن الرقابة على عمل القضاة في مختلف صورها تسهم الى حد كبير في حملهم على بذل أقصى الجهد لكي يندرىء الخطأ أو ينحصر في أضيق نطاق.

وسائل القانون الوضعي الى علاج الخطأ:

قدر القانون الوضعي أن الخطأ ممكن الوقوع رغم كل ما قدره من وسائل لتوقيه، ورأى أن الاحتياط لدرء الخطأ يجب استكماله بتقرير الوسائل الكفيلة بتداركه أن وقع وعلاج آثاره اذا تعذر رفعه.

(أ) ومن هذه الوسائل **تصحيح الخطأ المادي**، فقد خول قانوننا المرافعات والاجراءات للمحكمة التي أصدرت الحكم سلطة تصحيح ما تقع فيه من أخطاء مادية بحته، كتابية أو حسابية، وذلك بقرار تصدره من تلقاء نفسها أو بناء على طلب الخصوم.

(ب) غير أن أهم تلك الوسائل ما يقرره القانون للخصوم من **حق الطعن في الاحكام** لتصحيحها، سواء بتعديلها أو بالغاء ما قضت به. وهذا الحق يؤدي وظيفة مزدوجة، فهو بمجرده وبغض النظر عن ممارسته كفيل بحمل القضاة على مزيد من العناية فيما يفصلون فيه من دعاوي حذرا من أن تلغى أحكامهم أو تعدل عند الطعن فيها. فتقرير حق الطعن من هذا الوجه عاصم من الخطأ الى حد كبير، وتلك هي الوظيفة الواقية لهذا الحق. أما الوظيفة الأخرى فتبدو عندما يمارس صاحب الشأن حقه بالفعل وفي هذه الحالة يستهدف

الطعن تدارك ما شاب الحكم من خطأ وتصحيحه على نحو يجعله متفقا مع حقيقة الواقع ومطابقا للقانون، وهذه هي وظيفة العلاج أو التصحيح.

وطرق الطعن في الأحكام بوجه عام هي المعارضة والاستئناف والنقض والتماس اعادة النظر. وكل طريق من هذه الطرق تقرر لعلة هي تدارك وجه معين من وجوه الخطأ، سواء كان خطأ محققا أو محتملا. فأما المعارضة فطريق للطعن في الأحكام الغيابية، وهي التي تصدر ضد خصم لم يمثل في الدعوة بشخصه ولا بوكيل عنه، ولم يتح له من ثم أن يرد على خصمه بما يدفع دعواه. وأما الاستئناف فطريق للطعن يقصد به اعادة طرح النزاع برمته على القضاء، توسعة على الخصوم وتحريا لمزيد من التحقيق والتمحيص وتداركا لما فات من وجوه الدفاع أملا في بلوغ أقصى ما يمكن بلوغه من ادارك الحقيقة وامضاء العدالة. وهذا الطريق محل جدل شديد على الصعيد النظري، فمن الفقهاء من يغلو في نقده ويشتد في التحامل عليه، ومنهم من يتحمس للدفاع عنه والابقاء عليه. وأما النقض فطريق للطعن قصد المشرع الوضعي بتقريره تدارك ما يشوب الحكم من خطأ قانوني، سواء تمثل هذا الخطأ في مخالفة القانون أو في سوء تأويله أو تطبيقه. أما الخطأ في تحصيل الواقع أو في تقديره فلا يصح سببا للطعن بالنقض. وأما التماس اعادة النظر فطريق استثنائي قصد به تدارك الأخطاء الصارخة التي تتعلق بوقائع الدعوى والتي يمتنع الطعن في الحكم من أجلها بطريق آخر من طرق الطعن. ومن أمثلة هذه الأخطاء أن يحكم بادانة شخص في جريمة قتل ثم يظهر المدعي قتله بعد ذلك حيا، ومنها أن يحكم بأدانة شخص في واقعة ثم يحكم بادانة غيره بارتكاب عين الواقعة ويكون بين الحكمين تناقض يستنتج منه براءة أحدهما، ومنها أن يبني الحكم على شهادة شاهد يقضي عليه بعد ذلك بالعقوبة المقررة لشاهد الزور، ومنها أن يصدر الحكم بناء على غش من أحد الخصوم.

ويجري التشريع الوضعي بوجه عام على تقييد حق الطعن بقيد زمني. وقد أريد بهذا القيد تحقيق التوازن بين مصلحتين كلتاهما جدير بالرعاية، أما الأولى فهي تحقيق العدالة، وأما الأخرى فهي استقرار الحقوق والمراكز القانونية. فقد قدر المشرع من جهة أن فتح باب الطعن في الأحكام من شأنه تحقيق العدالة، وقدر من جهة أخرى أن اغلاق هذا الباب بعد فترة معلومة لازم لكي تستقر الحقوق وتتأكد جدية الأحكام، والا تأبدت الخصومات واستحال على القضاء أن ينهض بمهمته ويؤدي رسالته، ولهذا أثبت الحق في الطعن وأورد عليه ذلك القيد.

(جـ) وثمة وسيلة أخرى قدرها التشريع الوضعي في مجال خاص هو المجال الجنائي، فالدساتير الوضعية تنص عادة على **تخويل رئيس الدولة سلطة العفو عن العقوبة أو تخفيضها**. ومما قيل في تبرير هذه السلطة أنها وسيلة يمكن اللجوء اليها لتصحيح خطأ القضاء، وعلى وجه التحديد حين تنسد أبواب الطعن تماما وينقطع كل رجاء في طرق باب القضاء.

(د) وأخيرا فهناك **طريق التعويض**، وهو طريق يسلكه المضرور في بعض الأحوال اذا نفذ الحكم عليه ثم استبان خطؤه وكان

تصحيحه بالنسبة الى المحكوم عليه غير مجد في ازالة مانالـه من ضرر. وهذا تطبيق لقاعدة عامة تقضي بأن كل خطأ سبب للغير ضرر يلزم من ارتكبه بالتعويض. ولهذا يلتزم الشاهد والخبير بتعويض المحكوم عليه اذا ثبت التزوير في جانبهما، ويلتزم الخصم بتعويض خصمه اذا وقع منه غش لم يفطن له القاضي فحكم لصالحه، بل ان القاضي نفسه يلتزم بتعويض الخصم اذا وقع منه غش أو تدليس أو غدر أو خطأ مهني جسيم.

ولكن التشريع الوضعي بوجه عام يقف بتعويض ضحايا القضاء عند حدود معينة لا يجاوزها فهو على سبيل المثال لا يعوض المتهم اذا قضت مصلحة التحقيق بحبسه احتياطيا ثم رئى بعد ذلك عدم تقديمه للمحاكمة أو قدم للمحاكمة ـــ ثم قضى ببراءته، وهو كذلك لا يعوض المحكوم عليه اذا قضى بحبسه أو بسجنه ثم طعن في حكم الادانة بالنقض أو بالتماس اعادة النظر فقبل طعنه وقضى ببراءته، بل أنه لا يعوض ورثة المحكوم عليه اذا قضى باعدامه ونفذ الحكم فيه ثم طرأ من الأسباب ما دعا الى الطعن بالتماس اعادة النظر فقضى بأن المحكوم عليه كان بريئا وأنه أعدم بغير حق. ويقال دفاعا عن هذا المسلك التشريعي ان القضاء كان معذورا وانه لو تقرر الحق في التعويض في هذه الأحوال لألقى على كاهل الخزانه العامة عبء ثقيل يؤودها حمله، وربما تحرج القضاء بسبب ذلك من القضاء بالادانة رغم قيام موجبها حذرا من تكشف الخطأ مستقبلا واشفاقا من الزام الدولة بالتعويض فيما لو ألغي الحكم وقضى بالبراءة. وقيل أيضا ان الخطأ أمر لا يمكن تجنبه في بعض الأحوال، اذ هو من طبيعة القضاء ولوازمه، وان علينا جميعا تقبل هذا الخطأ وتحمله باعتباره ثمنا للأمن الذي ننعم به وللعدالة التي نتفيأ ظلالها. ومن التشريعات الوضعية مع ذلك طائفة ترى أن حرمان المضرور من التعويض تماما يجافي العدالة، ولذلك فانها تقرر له من باب المساعدة تعويضا مناسبا تراعى فيه ظروفه وأحواله.

تلك هي الملامح العامة للسياسة التي ينتهجها التشريع الوضعي في معالجة أخطاء القضاء، وهي سياسة تقوم على توقي الخطأ ابتداء وعلى تداركه حين يقع وعلى التعويض عنه في حدود معينة حين لا يجدي تصحيح الخطأ. والشريعة الاسلامية باعتبارها دينا سماويا أحرص بغير شك على امضاء العدل من التشريع الوضعي وأقل اصطباراً على خطأ القضاء. ولها في درء هذا الخطأ وتداركه وسائل، منها ما ورد به النص صراحة، ومنها ما استنبطه الفقهاء من نصوصها أو من قواعدها الكلية. وتتفق وسائل التشريع الوضعي في جملتها مع الوسائل الشرعية، وليس في ذلك غرابة، لأن صحيح المعقول لا يصادم صحيح المنقول. ولما كانت العدالة هي هدف القضاء في كل مجتمع، سواء كان مجتمع ملحدين أو أهل دين، فمن الطبيعي أن تتشابه الوسائل المؤدية اليها، ويبقى للدين بعد ذلك أو فضلا عن ذلك سماته الخاصة ووسائله المتميزة. ولهذا قلنا ان بين الوسائل الشرعية والوضعية تشابها، والتشابه غير التطابق.

وسوف نجري على الخطة السابقة في بيان الوسائل الشرعية، فنبدأ أولا بوسائل درء الخطأ ثم نتبعها بوسائل رفعه وكذلك التعويض عنه ان عز الرفع أو بات غير مجد (٥).

أولا: الوسائل الشرعية لدرء الخطأ:

تستوعب هذه الوسائل وسائل القانون الوضعي وتزيد عليها.

(أ) وتأتي على رأس الوسائل الشرعية **مخاطبة الوجدان الديني للقاضي**، وذلك بترغيبه في العدل وتحذيره من الجور بل وتنفيره أصلا من تولى القضاء تجنبا لمظنة الجور أو عدم الاصابة. قال تعالى: **ان الله يأمركم أن تؤدوا**

الأمانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل. وقال صلى الله عليه وسلم: المقسطون عند الله على منابر من نور يوم القيامة على يمين الرحمن عز وجل وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وماولوا. وقال ابن مسعود: لأن أجلس فأقضي بين الناس بحق أحب الى من عبادة سبعين سنة. وقد قضى صلى الله عليه وسلم وقضى من بعده الخلفاء الراشدون وكثير من صالحي الأمة. فكان القضاء بالعدل سنة فوق كونه ضرورة.

أما التحذير من الجور في القضاء فالأحاديث فيه كثيرة والعقاب فيها رهيب، فقد روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: الله مع القاضي مالم يجر، فاذا جار تبرأ الله عز وجل منه، وقال أيضا: ما من حاكم يحكم بين الناس الا يحشر يوم القيامة وملك آخذ بقفاه حتى يقفه على جهنم ثم يرفع رأسه الى الله تعالى، فان قال الله تعالى: **ألقه، ألقاه في مهوى أربعين خريفا.** وعن عطاء: اذا هلك الحكم عرض عليه في قبره كل قضية قضى بها، فان كان في شيء منها خلاف ضرب بمرزبة من حديد ضربة يسعل بها قبره.

والقضاء عند فقهاء الشريعة فرض كفاية لما فيه من مصالح العباد، لكن فيها خطرا فلا ينبغي أن يقدم عليه الا من وثق بنفسه وكان أهلا له. ولهذا دخل فيه قوم صالحون وامتنع عنه قوم صالحون، ويرى بعض الفقهاء أن ترك الدخول أمثل وأصلح في الدين وقد أشفق بعض الصالحين على أنفسهم من تولى القضاء لورعهم وخوفهم من عدم الاصابة، ولما صح لديهم من أحاديث تنفر من توليه، فقد روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: من جعل على القضاء فقد ذبح بغير سكين، وروى عنه أيضا: يأتي على القاضي يوم يود أن لم يقض بين أثنين في تمرة. ونهى صلى الله عليه وسلم عن طلب القضاء واشتد في نهيه فقال: ستطلبون الامارة وتكون حسرة وندامة يوم القيامة، فنعمت المرضعة وبئست الفاطمة، فمن طلب القضاء وأراده وحرص عليه وكل اليه وخيف عليه الهلاك، ومن لم يسأله وامتحن به وهو كاره له خائف على نفسه فيه أعانه الله عليه. وقال أيضا: من طلب القضاء واستعان عليه وكل اليه، ومن لم يطلبه ولا استعان عليه أنزل الله ملكا يسدده.

وصنف رسول الله صلى الله عليه وسلم القضاة فجعلهم ثلاثة، أثنان في النار وواحد في الجنة، فقاض عرف الحق فقضى به فهو في الجنة، وقاض قضى بجهل فهو في النار، وقاض عرف الحق فجار فهو في النار. ثم هدأ من فزع القضاة فقال، اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، واذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر. والعلاقة بين الحديثين وثيقة، فالقاضي الذي يؤجر شرعا لا تثريب عليه سواء نال أجرين أو أجرا واحدا. أما الملوم بل المذموم فهو من يتصدى للقضاء وهو لا يحسنه، وذلك هو الجاهل، وكذلك من يحسنه ولكن لا يعدل فيه، وذلك هو الجائر.

وليس أفعل في نفس المؤمن من هز وجدانه الديني، فهو أعظم صارف له من اتباع الهوى وأكبر دافع له على استفراغ الجهد في تحري وجه الحق، ومن ثم فهو كفيل بحصر الخطأ القضائي في أضيق نطاق. ويلاحظ أن هذه الوسيلة لا مقابل لها في التشريع الوضعي، فالقضاء فيه مهما يكن شرفه فهو مهنة يوكل صاحبها الى القوانين التي تنظمها والتقاليد التي تحكمها، أما في الاسلام فالقضاء قربة وعبادة، وهو كذلك حقيقة لا مجازا، ولهذا لا يعطي القاضي على القضاء أجرا بل يمنح رزقا، شأن الخليفة والجند المجاهدين. والفرق بين الأجر والرزق دقيق ولكنه عميق، فالأجر انما يكون على قدر العمل، وهو يستحق شرعا الا أن يكون العمل تبرعا وتطوعا، أما الرزق فبحسب الحاجة وعلى قدرها. فاذا انقطع القاضي لعمل المسلمين ولم يكن موسرا لزمتهم مئونته ومئونة من يعول، أما ان كان لديه ما

يغنيه فخير له أن يحتسب (٦). ولا مرية في أن القاضي المحتسب أقل عرضة للخطأ من القاضي المستأجر، لأن الأول يتعبد بمطلق القضاء بل بالقضاء الصائب.

(ب) ومن الوسائل الدارئة للخطأ كذلك **الاحتياط الشديد في اختيار القضاه.** فقد اشترط الفقهاء فيمن يلي القضاء شروطا لا مقابل لأغلبها في التشريع الوضعي. ومن هذه الشروط ما هو شرط صحة، ومنها ما هو شرط كمال واستحباب. ويعنينا من تلك الشروط — فيما نحن بصدده — ثلاثة، هي العدالة والعلم والفطنة باعتبارها عاصمة من الخطأ الى حد كبير.

١ — اشترط الفقهاء **أن يكون القاضي عدلا.** ولهم في تعريف العدالة أقوال تتقارب في المعنى. يقول الماوردي: العدل من يكون صادق اللهجة ظاهر الأمانة عفيفا عن المحارم متوقيا للمآثم بعيدا من الريب مأمونا في الرضا والغضب مستعملا لمرؤة مثله في دينه ودنياه (٧).

٢ — واشترط فيه كذلك **أن يكون عالما،** وأرادوا بذلك العلم بالأحكام الشرعية. وهذا العلم — كما يقرر الماوردي — يشتمل على علم أصولها والارتياض بفروعها. وأصول الأحكام في الشرع أربعة: أحداها علمه بكتاب الله عز وجل على الوجه الذي تصح به معرفة ما تضمنه من الأحكام ناسخا ومنسوخا، ومحكما ومتشابها، وعموما وخصوصا، ومجملا ومفسرا.

والثاني علمه بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم الثابتة من أقواله وأفعاله وطرق مجيئها في التواتر والآحاد، والصحة والفساد، وما كان على سبب أو اطلاق. والثالث علمه بتأويل السلف فيما اجتمعوا عليه واختلفوا فيه ليتبع الاجماع ويجتهد برأيه في الاختلاف. والرابع علمه بالقياس الموجب لرد الفروع المسكوت عنها الى الأصول المنطوق بها والمجمع عليها حتى يجد طريقا الى العلم بأحكام النوازل وتمييز الحق من الباطل (٨).

٣ — ويشترط في القاضي **كذلك أن يكون فطنا.** ويحكي أن اياسا لما ولي القضاء بالبصرة طار صيته في الآفاق حتى جاءه الناس يطلبون منه أن يعلمهم القضاء فكان يجيبهم: ان القضاء لا يعلم، انما القضاء فهم، ولكن قولوا: علمنا العلم. (٩) وهذا الشرط بالغ الاهمية، فليس القضاء مجرد بيان للحكم الشرعي، وانما هو حكم شرعي مطبق على واقعة حال، فاذا قصر ذكاء القاضي عن فهم الواقعة او النازلة فلا جدوى من احاطته بالحكم الشرعي، لأنه ينزله عندئذ غير منزله ويضعه في غير موضعه. وهذا ما عناه عمر بن الخطاب حين كتب الى أبي موسى الأشعري في كتابه المشهور: الفهم الفهم فيما أدلى اليك. ويقول ابن القيم في بيان ذلك: ان القاضي اذا لم يكن فقيه النفس في الأمارات ودلائل الحال ومعرفة شواهده، وفي القرائن الحالية والمقالية كفقهه في جزئيات وكليات الاحكام أضاع حقوقا كثيرة على أصحابها وحكم بما يعلم الناس بطلانه ولا يشكون فيه اعتمادا على نوع ظاهر لم يلتفت الى باطنه وقرائن أحواله. (١٠) ويقول أيضا ان القاضي لا يتمكن من الحكم بالحق الا بنوعين من الفهم، أحدهما فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علما، والنوع الثاني فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر، فيعطي الواقع حكمه من الواجب ولا يجعل الواجب مخالفا للواقع. (١١) وهذا القول غاية في العمق والدقة، ذلك اننا اذا استبعدنا تواطؤ القاضي فإن حكمه انما يغمز من احدى جهتين: جهله بحقيقة الواقع، أو بالحكم الواجب في هذا الواقع.

وبين القرافي في فروقه السند الشرعي لشرط الفطنة بقوله: يجب ان يقوم في القضاء

من هو أعرف بالأحكام الشرعية وأشد تفطنا لحجج الخصوم وخدعهم، وهو معنى قوله عليه الصلاة والسلام: أقضاكم علي، أي أشد تفطنا لحجج الخصوم وخدع المتحاكمين، وبه يظهر الجمع بينه وبين قوله عليه الصلاة والسلام: أعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل. واذا كان معاذ أعرف بالحلال والحرام، كان أقضى الناس، غير ان القضاء لما كان يرجع الى معرفة الحجج والتفطن لها كان أمرا زائدا الى معرفة الحلال والحرام، فقد يكون الانسان شديد المعرفة بالحلال والحرام وهو يخدع بأيسر الشبهات، فالقضاء عبارة عن هذا التفطن. (١٢)

والشروط المتقدمة كفيلة بالحد من خطأ القضاء الى أقصى مدى، فأما العدالة فمانعة من الجور، وأما العلم فمانع من الخطأ في الحكم الشرعي، وأما الفطنة فمانعة من الخطأ في مسائل الواقع. والحق أن هذه الشروط لازمة في القضاء بعامة، سواء كان قضاء شرعياً أو غير شرعي.

واذا كان التشريع الوضعي لا ينص على بعض هذه الشروط فذلك لا يعني عدم لزومها، لأن القضاء فن فهم الواقع والعلم بالحكم الواجب فيه، فكان العلم والفطنة ونقاء الضمير من لوازمه وانما ينحصر الفرق بين القانون الوضعي والفقه الشرعي في ان الاول يعتبر كل من يحوز المؤهل القانوني المطلوب فطنا بحكم اللزوم وعدلا أيضا بشيء من الكشف والاستقصاء، اما الفقه الشرعي فيطلب كل شرط على حدته، مع اختلاف الفقهاء في طبيعة كل شرط وهل هو للصحة او للكمال والاستحباب.

ويحسن التنبيه في هذا الصدد الى أنه لا ينبغي الخلط بين صورة القضاء الشرعي وصورته الواقعية في بعض مراحل التاريخ. فنحن لا ننكر ان كتب التاريخ وتراجم القضاة رسمت للقضاء في بعض العهود صورة لا تخلو من قتامة، الا أن ذلك لا يصلح حجة على فساد النظام القضائي أو قصوره في الشريعة الاسلامية. فالقضاء في تلك العهود لم يكن اسلاميا بمعنى الكلمة، لأن بعض من ولوه لم تكتمل فيهم شروطه. ولم يقتصر الخلل في تلك العهود على القضاء وحده، بل شمل الولايات كلها، وعلى رأسها الخلافة نفسها. والدليل الواضح على سلامة التنظيم الشرعي للقضاء هو تلك الصورة المشرقة التي تطالعنا في كتب التاريخ ومدونات الفقه وتراجم القضاة في صدر الاسلام. فهذه الفترة من التاريخ الاسلامي هي وحدها التي يصح الاستشهاد بها، أما ما عداها فلا يحتج بها الا بقدر ما يكون فيها من التزام بأحكام الشريعة الاسلامية. وهذه الظاهرة ليست وقفا على الشريعة وحدها، بل هي عامة على كل الشرائع والنظم، فالعبرة اذن ليست بالأسماء بل بالمسميات. وليس من الانصاف ان نصدر حكما على نظام من النظم صحة وفسادا من خلال سوء الممارسة والتطبيق في بعض العهود.

(جـ) ومن وسائل درء الخطأ أيضا الزام القضاه بمشاورة العلماء. فقد استحب الفقهاء للقاضي ألا يقضي الا في حضرة أهل العلم وبمشورتهم، فذلك أدعى الى احسان الحكم واصابة وجه الحق. غير أنهم مع ذلك أشفقوا على بعض القضاة مما قد يعروهم من حصر أو اضطراب في حضرة بعض العلماء، فأجازوا — بل استحبوا — لمن يستحوذ عليه هذا الشعور ألا يدعو العلماء الى مجلسه حتى لا يشغله وجودهم عن متابعة الدعوى ويصرفه عن تفهمها. جاء في معين الحكام وفي تبصرة الحكام: قالوا لا يقضي القاضي الا بحضرة أهل العلم ومشورتهم، وقال البعض إلا أن يخاف المضرة في جلوسهم ويتشغل قلبه بهم وبالحذر منهم حتى يكون ذلك نقصانا في فهمه، فأحب اليّ ألا يجلسوا اليه. وقال بعض الفضلاء: لا ينبغي للقاضي أن يكون معه في مجلسه من يشغله عن النظر، كانوا أهل فقه أو غيرهم، ولكن اذا ارتفع عن مجلس القضاء شاور (١٣) ويتضح من ذلك أن الفقهاء يحلون القاضي من

دعوة أهل العلم تخفيفا عنه ورفعا للحرج، لكنهم لا يرون مسوغا لاحلاله من الرجوع اليهم واستشارتهم فيما يعرض له أو يطرح عليه، فالمشاورة آكد من الحضور.

واستحباب المشورة لا يخص فئة بعينها من القضاة دون غيرها، بل هو عام بالنسبة للقضاة جميعا ولو كانوا من ذوي الرأي أو من طبقة المجتهدين.

ويلاحظ أن القانون الوضعي لا يعرض لهذا الموضوع صراحة ولا ايماء، فهو يأمر القضاة بالاستشارة ولا ينهاهم عنها، بل هو لا يحسنها ولا يقبحها. وقلما يعمد القضاة في واقع أمرهم الى استشارة غيرهم، واذا فعلوا فللضرورة ومع خاصتهم، ثم انهم يتكتمون الامر ظنا منهم أن استشارة الغير نقيصة تحط من قدرهم وتقدح في كفاءتهم. أما في الفقه الشرعي فإن من شروط الكمال أن يكون القاضي مستشيرا، ومما يعاب عليه ان يكون مستبدا برأيه. وكان الخلفاء يحرصون عند تولية القضاة على دعوتهم لاستشارة العلماء. كتب عمر بن عبدالعزيز الى عدي بن أرطأة: أما بعد، فإن رأس القضاء اتباع ما في كتاب الله، ثم القضاء بسنة رسول الله، ثم حكم الأئمة الهداة، ثم استشارة ذوي الرأي والعلم، فإن السائل عما لا يعلم أحد العالمين.

وهذا الشرط ليس غريبا على الشريعة الاسلامية، بل هو يتفق تماما مع روحها العامة ومبادئها الكلية. والأصل فيه قوله تعالى في مدح المؤمنين: **وأمرهم شورى بينهم**، وقوله مخاطبا نبيه الكريم: **وشاورهم في الامر**. واذا كان الرسول قد أمر بالمشاورة وهو أفقه الناس وأفطنهم فغيره بطلب المشورة أحرى. يقول الحسن البصري: أمر صلى الله عليه وسلم بالمشاورة وإن كان عنها لغنيا، لكن المراد أن تصير المشاورة سنة للحكام من بعده.(١٤) وكان الصحابة يستشيرون حين يقضون ولا يجدون في ذلك حرجا فقد سئل أبو بكر عن ميراث الجدة أم الأم فأخبر أن النبي عليه السلام أعطاها السدس، وشاور عمر في الجدة أم الاب ثم فرض لها السدس، وشاور في دية الجنين فأخبر أن النبي قضي فيه بغرة عبد أو أمة. وكان عثمان بن عفان اذا جلس أحضر أربعة من الصحابة ثم استشارهم. ويقول الماوردي تأصيلا لاستحباب المشورة: ان القاضي قد يخفى عليه من أجكام الحوادث والنوازل ما يكون علمه عند غيره، فلم يجز له أن يمضي حكمه على التباس واحتمال. كذلك فإن القاضي مجتهد، وعلى المجتهد التقصي في اجتهاده، ومن التقصي أن يكشف بالسؤال ويناظر في طلب الصواب.(١٥)

ويلفت النظر ان القانون الوضعي يجيز للمحكمة - سواء من تلقاء نفسها أو بناء على طلب الخصوم - أن تعين خبيرا أو أكثر في الدعوى ليمد القاضي بالرأي الفني فيما يستغلق أو يلتبس عليه من وقائعها، ولكنه مع ذلك يمسك عن دعوته الى طلب المشورة في المسائل القانونية. وربما كانت العلة في ذلك أن نصوص القانون اليوم في متناول يد القاضي وأن آراء الفقهاء والسوابق القضائية مدونة كلها يسهل الرجوع اليها، فلا تعن الحاجة لسؤال أو استشارة.

وقد يكون هذا صحيحا في غالب الاحوال، غير ان التجارب دلت على ان القضاة يواجهون في بعض الاحيان مشاكل جديدة وتشريعات مستحدثة وقد لا تسعفهم النصوص القانونية ولا يغنيهم ذلك عن طلب المشورة. واذا كان صحيحا ان القانون الوضعي لا يحظر صراحة على القاضي استشارة غيره، الا ان المستقر في أذهان القضاة كما أسلفنا أن طلب المشورة لا يستقيم مع روح القانون وانه اقرار ضمني بالعجز، ومن ثم فهي نقيصة يتعين على القاضي التنزه عنها.

ولما كانت المشورة في الفقه الشرعي شرط كمال فالمتفق عليه أن اغفالها لا يقدح في حكم القاضي، بل ينفذ حكمه رغم ذلك ما لم يخالف فيه نصا أو قاعدة كلية أو اجماعا أو قياسا جليا، وان كان ذلك منه مكروها. واذا

شاور القاضي فاختلفت أقوال المستشارين نظر الى أقرب الاقوال الى الحق فأمضاه، ولا اعتبار عندئذ بالسن ولا بكثرة العدد، لأن الأصغر والواحد ـ كما يقولون ـ قد يوفق للصواب في حادثة ما لا يوفق الاكبر والجماعة.(١٦)

واذا اجتمع المستشارون على رأي ورأى القاضي خلافه عمل برأي نفسه، لأن الصواب عنده، فلا يدع رأيه برأي غيره. ولا خلاف بين المذاهب الفقهية في ذلك، لأن القاضي إذ يستشير لا يتخلى لغيره عن الفصل في الدعوى، بل يستأنس برأيهم ثم يجتهد كاجتهادهم وينظر فيما استدل به كل منهم ويناظرهم ويناظرونه، لا نصرة لقوله بل طلبا للحق، فإذا صح له الصواب بعد الكشف والنظر عمل عليه وحكم به(١٧)، سواء وافق رأيهم أو خالفه.

ويحرص الفقهاء على تحرير القاضي من الخوف والتردد عند الفصل في الدعوى، وعلى حثه على الحكم فيها تبعا لما يؤدي اليه اجتهاده بعد المشاورة. ويبدو ذلك بوضوح تام فيما قرره الكاساني: فإذا ظهر له الحق باجتهاده قضى بما يؤدي اليه اجتهاده، ولا يكونن خائفا في اجتهاده بعد ما بذل مجهوده لاصابة الحق، فلا يقولن اني أرى واني أخاف، لأن الخوف والشك والظن يمنع من اصابة الحق ويمنع من الاجتهاد، فينبغي ان يكون جريئا جسورا على الاجتهاد بعد أن لم يقصر في طلب الحق(١٨).

وهكذا أتاح الفقه الشرعي للقاضي ـ بندبه للمشاورة ـ فرصة واسعة لتجنب الخطأ واصابة الحق اذا أشكل عليه حكم الواقعة أو النازلة، لأن من شاور الرجال شاركها في عقولها، ولكن الفقه الشرعي حرص في الوقت ذاته على أن يكفل للقاضي حرية الفصل في الدعوى حسبما يؤدي اليه اجتهاده، فجعل المشاورة رأيا يهتدي به ولم يجعلها قيدا يحد من حركته وحريته.

والحديث عن استشارة العلماء يجر الى الحديث عن تعدد القضاة، فهل أراد فقهاء الشريعة ان تكون الاستشارة بديلا من التعدد، وهل يعني ذلك أن أصول الشريعة تأبى اجتماع أكثر من قاض على الفصل في دعوى واحدة في وقت واحد.

يبدو من استقراء المذاهب الفقهية أن الفقهاء لا يجيزون اجتماع أكثر من قاض على نظر الدعوى، فقد ذكر ابن رشد في بداية المجتهد أن من شروط القضاء أن يكون القاضي واحدا،(١٩) وقرر الغزالي أنه لو نصب الامام قاضيين كل واحد يختص بطرف جاز، وان شرط اتفاقهما في كل حكم لم يجز (٢٠) وعلل بعض الفقهاء حظر التعدد بأن الحاكم لا يكون نصف حاكم(٢١)، وعلله آخرون بأن التعدد يؤدي الى الخلاف في تمحل الاجتهاد(٢٢)، وجرت سنة الخلفاء والولاة بوجه عام على عدم التشريك بين القضاة، فلم تجر العادة بتشكيل المحكمة من أكثر من قاض، بل كان القاضي يعمل منفردا ويستقل وحده بالفصل فيما يختص بنظره من دعاوى. غير أن العمل لم يطرد على ذلك باطلاق، فقد ثبت أن الولاة شكلوا في بعض الفترات محاكم من عدة قضاة. من ذلك ما فعله سليمان بن علي عامل الخليفة المنصور على البصرة، فقد ولي على القضاء اثنين هما عمر بن عامر السلمي وسوار بن عبدالله، فكانا يجتمعان معا في المجلس وينظران جميعا بين الناس. ومن ذلك أيضا أن بعض الخصومات الهامة كانت تنظر ـ في القرن السابع الهجري ـ في كل من القاهرة ودمشق أمام أربعة قضاة يمثلون المذاهب المختلفة، فكان القضاة يجتمعون بأمر نائب السلطان وينظرون في تلك الخصومات ويحكمون فيها بأجمعهم(٢٣).

وعلى الرغم من ذيوع القول بوجوب أن يكون القاضي واحدا فان القائلين به لم يستندوا الى نص يقرره في الكتاب أو السنة، وانما هو محض اجتهاد، ثم انه اجتهاد يعتمد المنطق المجرد أكثر مما يعتمد الأصول الشرعية. فقد وجه بعض الفقهاء هذا الرأي بأن الحاكم لا يكون نصف حاكم، والمعنى — في رأيهم — أنه اذا اجتمع اثنان وشرطنا اتفاقهما على الحكم فان كلا منهما لا يكون قاضيا بمفرده، بل يكون كذلك بغيره، فكأنه بدون الآخر نصف لا واحد. وهذا القول بفرض صحته ليس بشيء، لأن تكامل القاضي أو تجزأه ليس أمرا جوهريا، وانما الجوهري أن يأتي الحكم موافقا للشرع، سواء صدر من حاكم واحد في ذاته أو من حاكم صار واحداً باجتماع أبعاضه وأجزائه. والتعليل في رأينا منقوض لأن فيه مصادرة، فهو يفترض أن الحكم لا يكون واحدا الا اذا صدر من قاض واحد، وهذا محل النزاع. أما التعليل الآخر فمعقول، وهو الخوف من أن يؤدي اختلاف القضاة عند تعددهم الى امتناع الفصل في الدعوى والى تأبيد الخصومات. غير أن تفادي هذا الخطر ميسور بجعل عدد القضاة فرديا وباشتراط أغلبية خاصة عند اختلاف الآراء. (٢٤)

وحقيقة الأمر فيما نرى أن وحدة القاضي أو تعدده هو من السياسة لا من الشرع، وأن ما ينبغي تحريه وصرف الجهد اليه هو ضمان سداد الحكم، فان رأي أن السداد يتحقق على يد قاض واحد صح الاكتفاء به، وان رأى أن تعدد القضاة أدعى الى اصابة الحق لزم تعددهم. ولا يقال ان العمل جرى في عصر النبي والخلفاء الراشدين من بعده ثم فيما تلا ذلك من عصور على حصر القضاء في واحد فيكون اجماعا، فهذا الاجماع — على فرض حصوله وهو غير مسلم — مستنده المصلحة المرسلة، فهو يدور عليها ولا ينفك عنها، فحيثما بقيت المصلحة قائمة ظل الاجماع حجة، واذا فاتت وجب اطراحه والاستعاضة عنه بما يحققها. وآية ذلك أن العمل — كمارأينا — لم يلتزم الرأي الفقهي باطلاق، بل خرج عليه في بعض العصور من غير انكار.

بل ان الفقهاء انفسهم لم يرفضوا فكرة التعدد في كل حال، فقد ذكر صاحب مغنى المحتاج أن الامام أن شرط اجتماع القاضيين على الحكم فلا يجوز لما يقع بينهما من الخلاف، ثم أضاف: وقضية هذا التعليل أنه لو ولى مقلدين لامام واحد — وقلنا تجوز ولاية المقلد — أنه يجوز وان شرط اجتماعهما على الحكم، لأنه لا يؤدي الى اختلاف لأن امامهما واحد (٢٥).

وحاصل هذا القول أن التعدد غير مرفوض لذاته، بل لما يؤدي اليه من اختلاف، فاذا ارتفع الخلاف لم يكن للمنع مساغ. كذلك فان الفقهاء يقيدون الحظر من جهة أخرى، فهم يقصرونه على القضاة دون المحكمين، ويعللون ذلك بسابقة التحكيم بين علي ومعاوية فقد اختارا حكمين لا واحدا. (٢٦) وكأن الفقهاء يريدون بذلك القول بأن تنصيب حكمين جاء على خلاف الأصل وهو أن يكون الحكم واحدا. ووجه الضعف في هذا الرأي أن الأصل المدعى يفتقر الى دليل. هذا الى أن المحكم والقاضي كلاهما يفصل في خصومة طبقا لأحكام الشريعة، فاذا جاز أن يتعدد المحكمون وجب أن يكون تعدد القضاة جائزا

بدوره لانتفاء علة المغايرة بين الحالين.

ويذهب المحدثون من فقهاء الشريعة الى اجازة التعدد، لأن القاضي نائب السلطان، وهو نوع من الوكالة، وللموكل أن يوكل عنه اكثر من واحد مجتمعين دون أن يأذن لأحدهم بالانفراد، فكذا في القضاء يصح انابة ثلاثة قضاة مثلا أو خمسة ليشتركوا مجتمعين في نظر بعض الدعاوى التي يجعل لهم ولي الأمر حق النظر فيها. وعندئذ لا يصح لواحد منهم أن ينفرد باستماع احدى الدعاوى او الفصل فيها. واذا فعل أحدهم شيئا من ذلك فلا اعتبار لما فعل، لأن مجموعهم في هذه الحالة انما هو عبارة عن الفرد الواحد، اذ عقد الانابة يفيد أن كل واحد منهم يعتبر معزولا عن القضاء بمفرده لأنه لم ينصب لذلك مستقلا، بل مشتركا مع الآخرين، وهذا مما يمكن فيه الاشتراك (٢٧).

ويمكن أن نضيف الى ما احتج به هذا الرأي حجتين أخريين :

الأولى : أن الأصل في الأشياء الاباحة، وما دام التعدد غير محظور بنص فهو يجري على حكم الأصل.

والثانية : أنه اذا ما رأى ولي الأمر رفع الخلاف فيما يحتمل الخلاف فأوجب على القضاة أن يحكموا برأي فقهي معين فان أمره يلزمهم، وعندئذ يمتنع عليهم الاجتهاد فلا يخشى الاختلاف، وهو علة المنع عند المانعين. ولهذا فقد ارتضى فقهاء الشريعة في العصر الحديث فكرة التعدد في قضاة المحاكم الشرعية قبل أن تلغى هذه المحاكم في مصر في سنة ١٩٥٥.

ونخلص من كل ما سبق الى أنه وان كان الفقه الشرعي التقليدي لا يقر بوجه عام مبدأ تشكيل المحكمة من عدة قضاة، وكان العمل بدوره لم يطرد على تشكيل المحكمة على هذا النحو، الا ان الاصول الشرعية لا تأبى ذلك، بل ان صدر الشريعة يتسع لهذه الوسيلة باعتبارها من الضمانات التي تسهم في الحد من أخطاء القضاء. وربما لم تكن الحاجة ملحة للأخذ بمبدأ التعدد نظرا لندب القضاة الى استشارة العلماء، لكن عدم الحاجة لا يقتضي الحظر، ولذلك فانه لا يصح اعتبار الاستشارة بديلا من الندب ، بل ان الجمع بينهما ممكن شرعا لعدم التنافي.

(ء) ومن الوسائل الشرعية لدرء الخطأ منع **القاضي من نظر طائفة من الدعاوى** يخشى أن يغلبه الهوى عند الفصل فيها فيتخلى عن الحياد الواجب ويتنكب جادة الحق، وتلك هي الدعاوى التي تكون له مصلحة في أن يصدر الحكم فيها لأحد الخصوم أو عليه.

وجمهور الفقهاء على أنه لا يجوز للقاضي أن يحكم لنفسه ولا لمن لا تقبل شهادته له، ولا يجوز له أيضا أن يحكم على من لا تقبل شهادته عليه كعدوه، وذلك لأن مبنى القضاء عندهم على الشهادة، فالتهمة القادحة في الشهادة تقدح في القضاء سواء بسواء. وسندهم في المنع من الشهادة أحاديث وروايات صحت كلها أو بعضها لديهم فرتبوا المنع عليها. ومنها قوله صلى الله عليه وسلم : لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا ظنين في ولاء أو قرابة ولا مجلود في حد، ومنها ما أثر عن عمر بن الخطاب في كتابه الى أبي موسى الأشعري : المسلمون عدول بعضهم على بعض الا مجلودا في حد أو

مجريا عليه شهادة زور او ظنينا في ولاء أو في قرابة، ومنها ما روي عن شريح : لا تجوز شهادة الخصم ولا الشريك ولا الأجير لمن استأجره.

وعلى الرغم من اتفاق الجمهور على أصل المنع وعلته الا أنهم مختلفون في تحديد من يقوم به سبب المنع، وعلى الأخص حين يدور المنع على القرابة، فقد روى عن شريح وابراهيم النخعي أنه لا تقبل شهادة الأب لابنه ولا الابن لأبيه ولا أحد الزوجين للآخر.

وروى ذلك عن الحسن والشعبي في أحد قوليهما عن الأب والابن، وفي القول الآخر يقبل الولد لأبيه ولا يقبل الأب لولده، ويقبل الزوج لامرأته ولا تقبل هي له، وهو قول ابن أبي ليلى وسفيان الثوري. ولم يجز الأوزاعي والثوري وأحمد بن حنبل وأبو عبيدة شهادة الأب لابنه ولا الابن لأبيه، وأجازوا شهادة الجد والجدة لأولاد بنيهما وشهادة أولاد البنين لهما. ولم يجز أبو حنيفة والشافعي شهادة أحد من هؤلاء، الا أن الشافعي أجاز شهادة كل واحد من الزوجين للآخر. وروى أن عمر بن الخطاب جوز شهادة الوالد لولده والولد لوالده والأخ لأخيه (٢٨).

وكره المالكية وبعض فقهاء الحنابلة والشافعية أن يفتى القاضي في خصومه أو فيما يمكن أن يختصم فيه لديه، كالبيع والشفعة والجنايات، أما العبادات فلم يكرهوا له الافتاء فيها. وعلة الكراهية عندهم أن الأمر قد يعرض على القاضي وقد يتغير رأيه وقت نظر الدعوى فيهديه اجتهاده الى غير ما أفتى به أو تظهر له في مجلس القضاء قرائن حال لم تكن معلومة وقت الافتاء، فان أصر على فتياه وحكم بموجبها حكم بخلاف ما يعتقد صحته، وان حكم بخلافها تطرق الشك الى نفس الخصم وانفتح باب الكلام في القاضي، بل انه ان حكم صوابا بما يوافق فتواه فربما قيل انه حكم لتأييدها (٢٩).

ولنا على أقوال الفقهاء في هذه الوسيلة ملاحظات :

الأولى : أن المنع في الأحوال السابقة ليس منعا من نظر الدعوى بل من القضاء فيها على وجه معين، ولهذا قال الفقهاء : ليس للقاضي أن يحكم لنفسه ولا لأحد من والديه أو أولاده لكن يجوز له أن يحكم على نفسه وعليهم لانتفاء التهمة، وليس له أن يحكم على عدوه لكن له أن يحكم له لذات العلة. ومقتضى ذلك أن الترافع الى القاضي في الأحوال السابقة غير ممتنع، وأن تحقيق الدعوى من جانبه جائز فاذا تهيأ القاضي للحكم برز المانع أو انعدم تبعا لما يكون عليه القضاء. ولهذا رتبت الفقهاء على المخالفة عدم النفاذ فقالوا : ان حكم لمن لا يجوز ان يحكم له او حكم على من لا يجوز له الحكم عليه لم ينفذ حكمه. ويختلف هذا التنظيم عما هو مقرر في القانون الوضعي، فالقاعدة فيه انه اذا قام بالقاضي سبب من أسباب عدم الصلاحية امتنع عليه نظر الدعوى أصلا، وكل عمل يباشره أو قضاء يصدره بالمخالفة لهذا الحظر يكون باطلا ولو تم باتفاق الخصوم، وذلك لتعلق الحظر بالنظام العام. ومن الواضح أن القانون الوضعي آثر سد الذرائع فمنع القاضي من نظر الدعوى ابتداء.

والثانية : أن فقهاء الشريعة لم يستندوا في الحد من سلطة القاضي في نظر الدعوى أو بالأدق في الفصل فيها إلى نص صريح في

الكتاب أو السنة، ولكنهم اجتهدوا فقاسوا القضاء على الشهادة بجامع أن كليهما مظهر للحق وملزم شرعا (٣٠)، فمن ردت شهادته بسبب التهمة في موضع وجب أن يرد قضاؤه لذات السبب في هذا الموضع. ولما كان فقهاء الشريعة مختلفين أصلا فيمن تقبل ومن لا تقبل شهادته فقد اختلفوا فيمن يصح ومن لا يصح للقاضي أن يقضي له أو عليه. ومن الفقهاء من توسع في الحد من سلطة القاضي ومنهم من توسط ومنهم من أطلق سلطته فأجاز له نظر كل دعوى والفصل فيها ولو كان بينه وبين أحد الخصوم مودة أو قرابة أو عداوة، وهذا قول أهل الظاهر، فهم يكتفون بشرط العدالة في كل من الشاهد والقاضي ولا يبالون بعد ذلك بالتهمة الا اذا كان من شأنها اخراج احدهما — لعلة تخصه — الى ما لا يحل فتكون جرحة تنخرم بها عدالته فلا تقبل شهادته ولا قضاؤه، وعندئذ يكون مبني المنع تخلف العدالة لا مظنة التهمة. يقول ابن حزم: كل عدل فهو مقبول لكل أحد أو عليه، كالأب والأم لابنيهما ولأ بيهما، والابن والابنة للأ بوين، والأجداد والجدات والجد والجدة لبني بنيهما، والزوج لامرأته والمرأة لزوجها، وكذلك سائر الأقارب بعضهم لبعض كالأ باعد ولا فرق وكذلك الصديق الملاطف لصديقه، والأجير لمستأجره، والمكفول لكافله، والمستأجر لأجيره، والكافل لمكفوله، والوصي ليتيمه (٣١). وفي جواز شهادة العدو على عدوه يستدل ابن حزم بقوله تعالى: **«ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألاّ تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى»** (٣٢)، ويقول: ان هذا أمر بالعدل على أعدائنا، فصح أن من حكم بالعدل على عدوه أو صديقه أو لهما، أو شهد وهو عدل على عدوه أو صديقه أو لهما فشهادته مقبولة وحكمه نافذ (٣٣).

وعلى الرغم من أن جمهور الفقهاء يديرون المنع من الحكم للخصم أو عليه في أحوال معينة على المنع من الشهادة الا أنه يبين من أقوال بعضهم أن التلازم بين الأمرين ينفك أحيانا. يقول الماوردي: يجوز للقاضي أن يحكم على والديه ومولوديه، وفي جواز حكمه لهم ثلاثة أوجه: احدها لا يجوز حكمه لهم كما لا تجوز شهادته لهم، والوجه الثاني يجوز أن يحكم لهم وان لم يجز أن يشهد لهم، لأن طريق الحكم ظاهر وطريق الشهادة باطن، فتوجهت اليه التهمة في الشهادة ولم تتوجه اليه في الحكم، والوجه الثالث أنه يجوز أن يحكم لهم بالاقرار — أي اقرار الخصم — ولا يجوز أن يحكم لهم بالبينة، لأنه قد يتهم بأن يعدل فيها من ليس بعدل ولا يتهم بالاقرار (٣٤). وفي هذا تسليم بامكان القضاء لمن لا تجوز الشهادة له. وبالنسبة الى العدد يقول الماوردي: ويجوز أن يحكم لعدوه وعلى عدوه وجها واحدا وان لم يجز أن يشهد عليه بخلاف الوالدين والمولودين لوقوع الفرق بينهما من وجهين: أحدهما أن أسباب العداوة طارئة تزول بعد وجودها وتحدث بعد عدمها، وأسباب الأنساب لازمة لا تحول ولا تزول فغلظت هذه وخففت تلك، والثاني أن الأنساب محصورة متعينة، والعداوة منتشرة مستبهمة يفضي ترك الحكم فيها الى امتناع كل مطلوب — أي خصم — بما يدعيه من العداوة (٣٥). وعندنا أن علة التفرقة بوجهيها ان صلحت لتبرير القضاء على العدو فانها لا تصلح لتبرير التفرقة بين القضاء والشهادة، بل انها تصلح بنفس الدرجة لتبرير الشهادة على العدو. وحسبنا على أي حال مما

تقدم أنه يصح في الشرع القضاء على من تجوز الشهادة عليه.

وعندنا أن جمهور الفقهاء ضيقوا على انفسهم بغير داع حين ربطوا المنع من القضاء بالمنع من الشهادة. فقد اضطر بعضهم ــ كما رأينا ــ الى الخروج على هذه القاعدة احساسا منهم بأن التلازم بين الأمرين غير حاتم. ولو أنهم تحرروا من هذه الفكرة لوسعهم أن يعالجوا الأمر في ضوء القواعد الكلية بما يحقق المقاصد الشرعية، وكان لهم في قاعدة سد الذرائع مندوحة تفي بالغرض كما سنرى.

والثالثة : أن حالات المنع من القضاء في الفقه الشرعي أقل عددا من نظيرتها في القانون الوضعي. فأكثر فقهاء الشريعة توسعا يحصرون المنع في الحالات التي تكون علاقة القاضي بأحد الخصوم فيها علاقة بنوة أو أبوة أو زوجية أو مشاركة أو علاقة عمل أو وكالة أو عداوة. أما سبق الفتوى في موضوع الدعوى فليس مانعا من القضاء فيها، لأن الحظر ــ أو بالأدق الكراهية ــ انما يرد على الافتاء لا على القضاء. فالفقهاء يكرهون للقاضي أن يفتي، لكنهم لا يمنعونه اذا أفتى من أن يقضي. أما القانون الوضعي فيقسم الموانع قسمين : قسم يجعل القاضي غير صالح أصلا لنظر الدعوى ولو ارتضاه الخصوم أنفسهم، وقسم لا ينفي صلاحيته ولكنه يجيز للخصوم رده. وقد اعتبر القانون كل الموانع الشرعية ثم زاد عليها موانع كثيرة أخرى. فهو على سبيل المثال لا يقف عند الأبوة والبنوة بل يعتد بالقرابة حتى الدرجة الرابعة، سواء كانت قرابة مباشرة أو قرابة حواش، وهو من جهة اخرى لا يقتصر على علاقة الزوجية بل يسوى بين الزوجة والأصهار حتى الدرجة الرابعة ويجعل علاقة المصاهرة كعلاقة القرابة سواء بسواء. كذلك فانه يمنع القاضي من نظر الدعوى اذا كانت له أو لأحد أصوله أو فروعه أو لزوجته أو لأحد أصولها أو فروعها مصلحة فيها. وهو يمنع القاضي من نظر الدعوى اذا كان قد سبق له الافتاء أو الترافع فيها أو الاشتراك في نظرها أو أداء الشهادة فيها. بل ان القانون الوضعي يجيز رد القاضي اذا كانت له أو لزوجته دعوى مماثلة للدعوى التي ينظرها، ويجيز رده كذلك اذا كان أحد الخصوم خادما له أو كانت بينهما علاقة مؤاكلة او مساكنة أو تهاد. وفضلا عن ذلك فقد نص القانون بوجه عام على جواز رد القاضي اذا كان بينه وبين أحد الخصوم عداوة أو مودة يرجح معها عدم استطاعته الحكم بغير ميل. والى جانب أسباب عدم الصلاحية والرد حرص المشرع الوضعي على التوسعة على القاضي تخفيفا عنه من جهة وتحريا للعدالة من جهة أخرى، فأجاز له في غير الاحوال المتقدمة أن يتنحى عن نظر الدعوى اذا استشعر الحرج من نظرها والفصل فيها.

ويعن للباحث بعد هذا العرض سؤال : لماذا كانت أحوال المنع في فقه الشريعة اقل منها في القانون الوضعي وكان العكس أليق باعتبار أن امضاء العدل في القانون هدف اجتماعي بحت، أما في الشريعة فعبادة يتقرب بها المسلم الى ربه كالصوم والصلاة؟ ولماذا يحتاط القانون الوضعي هذا الاحتياط لضمان حياد القاضي وتوقي الخطأ وكان أحرى بالشريعة أن تكون اكثر منه احتياطا؟

يبدو لنا أن الاجابة عن هذا السؤال ترجع

الى أمرين، أحدهما ذو طابع شرعي، والآخر ذو طابع عملي.

أما الأمر الأول فهو أن شروط القضاء في الفقه الشرعي تختلف عن شروطه في القانون الوضعي، فالأول طابعه التشدد، والثاني طابعه التخفف. وقد عوض القانون تخففه في اختيار القضاة بالتوسع في أحوال المنع لكي يصل الى افضل ما يمكن الوصول اليه من حيدة القضاء وعدالته. أما فقهاء الشريعة فتشددوا في اختيار القاضي فشرطوا فيه من الشروط ما يضمن حياده وعدله، واستغنوا بذلك عن كثير من حالات المنع القانونية. ومما اشترطه الفقهاء في هذا الخصوص أن يكون القاضي عدلا، ولهم في تعريف العدالة أقوال كثيرة لعل من أحسنها ما نقله السيوطي عن فقهاء مذهبه، فقد قال: حدها الأصحاب بأنها ملكة، أي هيئة راسخة في النفس تمنع من اقتراف كبيرة أو صغيرة دالة على الخسة أو مباح يخل بالمروءة(٣٦). فالعدالة المطلوبة وفقا لهذا الرأي عنصر في الكيان الأدبي، أو هي طبع وسجية، واذا توافرت بهذا المعنى في شخص كان مؤتمنا على ما يفصل فيه من دعاوى ولو كان الخصوم من الوالدين والأقربين أو من الأعداء. وقد رأينا بالفعل قضاة لا يترددون في ادانة أبنائهم وفي الانتصاف لأعدائهم. واذا وضع نظام من النظم هذه الضوابط الصارمة لاختيار قضاة فمن المعقول أن يقتصد في تحديد الموانع التي تحول بينهم وبين نظر الدعاوى والفصل فيها.

وأما الأمر الثاني فهو ما جرى عليه العمل في غالب الأحوال من تخويل كل قاض سلطة الفصل وحده في كل الخصومات أو في نوع معين من الخصومات التي تنشأ بين أهل مصر محدد أو أهل جزء من هذا المصر، فكان المتقاضون لا يجدون أمامهم غير قاض واحد يقصدونه فيما ينشأ بينهم من خصومات. ولما كان مقتضى المنع أن يحال الخصوم الى قاض آخر هو في العادة أقرب القضاة مكانا(٣٧)، فقد اقتصد الفقهاء في حالات المنع تيسيرا على الناس ورفعا للمشقة عنهم. أما القانون الوضعي فقد أخذ بنظام «الدوائر»، أي المحاكم المتعددة ذات الاختصاص المتماثل في النطاق المكاني الواحد، وهذا النظام يجعل من اليسير على الخصوم اذا قام بأحد القضاة سبب من أسباب المنع أن يلجأوا الى قاض آخر في نفس المكان ليقضي بينهم(٣٨).

رأينا الخاص: وضح لنا مما سبق أن منع القاضي من الحكم لبعض الناس أو عليهم لا يستند الى نص صريح في الكتاب أو السنة، وانما هو اجتهاد فقهي، ورأينا أن المنع هو مذهب الجمهور وان اختلفوا في تحديد مداه، وشذ أهل الظاهر فلم يمنعوا القاضي من الحكم لأي خصم أو عليه اعتمادا على عدالته واكتفاء بها. ورأي الجمهور عندنا أرجح وان كان في تعليله نظر، فقد بنى الفقهاء المنع من القضاء على المنع من الشهادة، وكان من نتائج ذلك أن وقع الخلاف بينهم فيمن يمتنع الحكم له أو عليه، بل لقد خرج بعضهم أحيانا على الربط بين القضاء والشهادة، وكان من نتائجه أيضا انكار أهل الظاهر لفكرة المنع ذاتها في الشهادة وفي القضاء جميعا.

وعندنا أن المنع من القضاء في بعض الاحوال أصل في ذاته، فليس للقضاء من آفة غير الجهل والهوى، وقد احتاط الفقهاء من آفة الجهل بما فيه الكفاية فاشترطوا في القاضي أن

يكون عالما فطنا، وكان يحسن بهم توقيا من آفة الهوى أن يجعلوا المنع من القضاء في بعض الأحوال قيدا يضاف الى شرط العدالة. وكان هذا الاعتبار كافيا في ذاته لتبرير المنع من القضاء دون حاجة لتأسيسه على المنع من الشهادة.

ذلك أن العدل من المقاصد الضرورية في الشريعة، فكل ما يؤديه في أحسن حالاته يلحقه حكمه. وقد حذر الله أنبياءه من أتباع الهوى فقال مخاطباً داود عليه السلام: «يا داود انا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله» (٣٩) ولما كان النهي عن أمر يقتضي إمكان وقوعه من المخاطب، وكان النهي في الآية السابقة موجهاً الى نبي فهذا دليل على أن للهوى سلطاناً قوياً يمكن أن يستجيب له في بعض المواقف أكثر الناس عدالة. ومتى كان الأمر كذلك كان سد الذريعة أليق وأوفق، وذلك بتجنيب القاضي مشقة مجاهدة النفس حين ينوشه سلطان الهوى لاحتمال عجزه عن مغالبتهم، وهذا يقتضي منعه من القضاء في هذه الأحوال. و يروى أن عمر بن الخطاب تقدم اليه خصمان فأقامهما — أي صرفهما عن مجلسه — ثم عادا فأقامهما، ثم عادا ففصل بينهما، فقيل له في ذلك فقال: تقدما اليّ فوجدت لأحدهما — أي قبولاً في نفسي — ما لم أجد لصاحبه فكرهت أن أفصل بينهما على ذلك، ثم عادا اليّ فوجدت بعض ذلك، ثم عادا وقد ذهب ذلك ففصلت بينهما (٤٠). واذا كان عمر بن الخطاب وهو من هو في عدله وتقواه قد تورع عن الفصل بين خصمين ليس بينه وبين أحدهما قرابة أو عداوة لمجرد أنه أحس ببعض الميل لأحدهما فصد نفسه عن القضاء بينهما حتى ذهب عنه ما أحس به، أفلا يكون هذا داعياً للتأسي به والزام من دونه بالتنحي عن نظر الدعوى كلما كانت له بأحد الخصوم علاقة من شأنها أن تجعل هواه معه أو ضده. وفضلاً عن ذلك فثمة اعتبار آخر يقتضي المنع وحده، فلا يكفي لصحة الحكم وقبوله أن يكون القاضي عادلاً، بل يلزم كذلك أن يستقر هذا المعنى في وجدان الخصوم. ومن العسير — بحكم طبيعتنا البشرية — أن يطمأن الخصم الى حياد قاضيه وهو يدرك سلفاً حقيقة مشاعره تجاه خصمه أو تجاهه عند نظر دعواه.

واذا خلصنا أن المنع من القضاء عند مظنة التهمة أكثر اتفاقاً مع روح الشريعة وقواعدها الكلية، فمن الأوفق في رأينا ألا ينحصر المنع في أحوال معينة لا يعدوها، بل يجب ترك ذلك لولي الأمر على أن يستهدي في تحديد أحوال المنع بالعلة التي دعت اليه. ولدينا أن حالات المنع التي حددها القانون الوضعي ممكنة القبول شرعاً لأن فيها مظنة التهمة. كذلك فاننا نعتقد أن منع القاضي في هذه الأحوال من نظر الدعوى ابتداء أولى من تخويله سلطة نظرها ونهيه في الوقت نفسه عن الفصل فيها على وجه معين، فهذا الحل أدعى الى رفع الحرج عن القضاة من جهة والى توفير وقتهم وجهدهم من جهة أخرى.

ولا وجه للاعتراض بأن شرط العدالة يغني عن كثير من حالات المنع القانونية، فهذا الشرط مهما قيل فيه أمر خفي، ثم أنه بضابطه الشرعي يتعذر توفره في كثير من المعاصرين، واذا فرضنا إمكان توفره فلسنا نرى خيراً من التحوط على أي حال مادمنا في مقام سد

الذريعة. واذا أضفنا الى ذلك أن تعدد القضاة ذوى الاختصاص النوعي الواحد في النطاق المكاني الواحد أصبح أمراً شائعاً ولازماً لسرعة الفصل في الأقضية المتزايدة، فان منع بعض القضاة لأدنى شبهة من نظر بعض الدعاوى لا يلحق ضرراً بمصلحة مشروعة لأحد، بل هو على العكس من ذلك أدعى الى تحقيق العدل وتجنب الخطأ.

(هـ) ومن وسائل درء الخطأ كذلك **كفالة حق الدفاع**. ويراد بهذا الحق تمكين كل خصم من بسط حججه وعرض أدلته والرد على ما يقدمه خصمه من أدلة وما يبديه من أوجه دفاع. روى عن علي بن أبي طالب أنه قال: ولآني رسول الله صلى الله عليه وسلم اليمن وقال لي:

خصم من بسط حججه وعرض أدلته والرد على ما يقدمه خصمه من أدلة وما يبديه من أوجه دفاع. روى عن علي بن أبي طالب أنه قال: ولآني رسول الله صلى الله عليه وسلم اليمن وقال لي: يا علي، ان الناس سيتقاضون اليك، فاذا أتاك الخصمان فلا تقضين لأحدهما حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول، فانه أحرى أن يتبين لك القضاء وتعلم لمن الحق، قال علي: فما شككت في قضاء بعد.

ولا يقتصر حق الدفاع على خصم دون خصم، بل هو ثابت لكل خصم. والقاعدة أن المدعى هو الذي يبدأ بمباشرة هذا الحق باعتبار أنه الذي يفتتح الدعوى ثم يعقبه المدعى عليه. غير أن الأمر قد لا ينتهي عند هذا الحد، بل يكون الدفاع حلقة يتداوله الخصمان. ويقع ذلك حين يستحدث أحدهما من وجوه الدفاع ما لا يسلم به الآخر فيرى لزوم الرد عليه.

وعلى القاضي أن يفسح للخصمين وأن يسوي بينهما في مباشرة هذا الحق، لا لأن العدل يوجب هذه التسوية فحسب، بل لأنها السبيل الوحيد لاستجلاء الحقيقة وهي شرط لاصابة الحق عند القضاء. فاذا أخلّ القاضي بهذا الأصل فقد أوصد على نفسه باباً يفضي به الى الحقيقة، وعندئذ يكون احتمال الخطأ في حكمه أكبر من احتمال الاصابة.

وقد إستقر حق الدفاع في وجدان فقهاء الشريعة فتواصوا به جميعاً. ذكر الخشني في كتابه «قضاة قرطبة» أن عقبة بن الحجاج السلولي كان والياً على الأندلس وكان صاحب جهاد ورباط، وقد وقع اختياره على مهدي بن مسلم وهو من أهل الدين والعلم والورع، فاختاره للقضاء في قرطبة وقال له: أكتب عهدك عني لنفسك، فكتب مهدي عهداً جامعاً لأصول القضاء، ومما جاء فيه أن عقبة أمره «أن يواسي بين الخصوم بنظره واستفهامه ولطفه ولحظه واستماعه، وأن يفهم من كل أحد حجته وما يدلي به، ويستأنى بكل عييّ اللسان ناقص البيان، فان في استقصاء الحجة ما يكون به لحق الله تعالى عليه قاضياً وللواجب فيه راغباً. (٤١) وجاء في تبصرة الحكام: وجه الحكم في القضاء اذا أدلى الخصمان بحجتيهما وفهم القاضي عنهما وأراد أن يحكم بينهما أن يقول لهما: أبقيت لكما حجة؟ فان قالا: لا، حكم بينهما، وان قال أحدهما: نعم، بقيت لي حجة أنظره القاضي ما لم يظهر لدده (٤٢).

الهـــوامـــش

(١) ومن الفقهاء من ينزه الرسول عن الخطأ في قضائه استناداً الى ما اتفق عليه الأصوليون من أنه صلى الله عليه وسلم لا يقر على خطأ. قال الزرقاني في شرحه على موطأ امام مالك انه لا تعارض بين الحديث وقاعدة الأصوليين، لأن مرادهم فيما حكم فيه باجتهاده، أما اذا حكم فيما خالف ظاهره باطنه فانه لا يسمي الحكم خطأ، بل الحكم صحيح بناء على ما استقر به التكليف وهو وجوب العمل بشاهدين مثلاً، فان كانا شاهدي زور ونحو ذلك فالتقصير منهما وممن ساعدهما، وأما الحاكم فلا حيلة له في ذلك ولا عتب عليه بسببه، بخلاف ما اذا أخطأ في الاجتهاد. شرح الزرقاني جـ٣ ص٣٨٥.

وهذا الدفاع مقبول على شرط الزرقاني، فهو ينصرف الى مطابقة الحكم لأصول الاثبات في القضاء. وليس هذا ما نقصد اليه، فذلك هو العدل الشكلي. واذا كان هذا العدل مطلوباً فذلك لأنه يؤدي غالباً الى إحقاق الحق وإبطال الباطل. غير أننا لا نجعل الخطأ هنا مقابلاً للصحة، بل نجعله مقابلاً للصواب، وليس بمستبعد أن يكون الحكم صحيحاً في شكله ولكن غير مصيب في الحقيقة. وقد افترض صلى الله عليه وسلم إمكان وقوع ذلك منه، أي إمكان تحري الحقيقة دون إصابتها، وان لم يثبت وقوعه فعلا، ألا تراه يقول: «فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذن منه شيئاً» ؟ فكيف يكون الحكم صواباً وهو ينهي المحكوم له عن تنفيذه والحق أن عصمة الرسول لا تشمل كل ما يصدر عنه من قول أو فعل، وإنما تنحصر فيما يبلغ عن ربه، سواء كان تكليفاً أو مجرد اخبار. وفيما خلا ذلك فانه بشر يصيب ويخطىء، وليس في ذلك ما ينقص من قدره. وحول هذا الحديث يقول الشيخ محمد أبو زهرة: ان القضاء ليس تشريعاً، ولكنه تطبيق للمبادىء المقررة التي جاءت بها الشريعة الاسلامية. وفرق بين التطبيق والتشريع، فالنبي في التطبيق يعمل عمل البشر من الاستماع للبينات، وفي الشريعة المطبقة يتلقى من السماء و يبلغ أهل الأرض، وفرق ما بين الأمرين عظيم. تاريخ المذاهب الفقهية ص١١. على أنه لما كان القضاء ينطوي على إنزال حكم شرعي معين على واقعة حال معينة فان خطأ الرسول ــ على فرض حصوله ــ لا يتصور إلا بالنسبة لتحصيل الواقع، أما الحكم الشرعي المطبق فلا يمكن أن يتطرق اليه الخطأ، لأنه صلى الله عليه وسلم في تقرير الأحكام انما يبلغ عن ربه، وهو في التبليغ معصوم من الخطأ.

(٢) أحكام القرآن للقرطبي ــ طبعة دار الشعب ص٤٣٤٨.

(٣) الجامع الصحيح لمسلم.

(٤) على أن هذه القاعدة ليست مطلقة، اذ ترد عليها استثناءات محدودة، كما هو الحال بالنسبة للقضاء العسكري، وكما هو الحال في بعض الدول التي تأخذ بنظام المحلفين.

(٥) ولا ندعي أننا بهذا البيان قد استوعبنا وسائل دفع الخطأ ورفعه في مجال القانون الوضعي وفي مجال الفقه الشرعي، أو بالأدق نحن لا نجزم بذلك، لأن الموضوع في المجالين لم تفرد له نصوص حاصرة، كما أن كتب الفقه ــ الشرعي والوضعي على السواء ــ لم تجمع أخطاء القضاء ووسائل دفعها ورفعها في باب من أبوابها، وإنما وردت هذه الأمور في مواضع متفرقة واشتملت عليها أبواب متعددة وما نقوم به ليس إلا محاولة فقهية لجمع شتات الموضوع، وهي لا تنفي إمكان وجود وسائل أخرى ربما غابت عنا، إلا أن هذه الوسائل على فرض وجودها أقل أهمية.

(٦) جاء في المغنى لابن قدامة الحنبلي: قال أبو الخطاب: يجوز أخذ الرزق مع الحاجة فأما مع عدمها فعلى وجهين. وقال الامام أحمد: ما يعجبني أن يأخذ على القضاء أجراً، وان كان فبقدر شغله. وكان ابن مسعود والحسن يكرهان الأجر على القضاء. وكان مسروق وعبد الرحمن بن القاسم بن عبد الرحمن لا يأخذان عليه أجراً، وقالا: لا نأخذ أجراً على أن نعدل بين اثنين. ويقول ابن قدامة: والصحيح جواز أخذ الرزق عليه في كل حال، فأما الاستئجار عليه فلا يجوز. قال عمر رضي الله عنه: لا ينبغي لقاضي المسلمين أن يأخذ على القضاء أجراً. وهذا مذهب الشافعي ولا نعلم فيه خلافاً، وذلك لأنه قربه يختص فاعله أن يكون في أهل القربه فأشبه الصلاة.

(٧) أدب القاضي للماوردي جـ١ ص ٦٣٤. وفي الفقه خلاف حول طبيعة العدالة، فهي عند الشافعية والمالكية والحنابلة شرط لصحة التولية. (الماوردي ــ المرجع السابق، الخرشي جـ٧ ص ١٣٨، حاشية الدسوقي جـ٤ ص ١٢٩، المغنى لابن قدامة جـ١١ ص ٣٨١ ــ ٨٣٢)، أما الحنفية فلا يعتبرون العدالة شرط صحة بل شرط كمال حتى انهم ليجيزون تولية الفاسق وان كانوا لا يستحبون ذلك (بدائع الصنائع جـ٩ ص ٤٠٨٠، الفتاوى الهندية جـ٣ ص ٢١٢).

(٨) انظر الماوردي ــ الأحكام السلطانية ص ٦٥ ــ ٦٦، وأدب القاضي جـ١ ص ٦٣٦ ــ ٦٣٧. وهذا أيضا هو مذهب الحنابلة. المغنى جـ١١ ص ٣٨٢ ــ ٣٨٤. أما الحنفية فيتخففون، فعندهم أن العلم بالحلال والحرام وسائر الأحكام ليس شرطاً لجواز تولي القضاء، بل هو من شروط الفضيلة والكمال أو الندب والاستحسان، فلا يلزم عندهم أن يكون القاضي قد بلغ مرتبة الاجتهاد، بل يكفي أن يكون مقلداً، بل ويصح عندهم تولية الجاهل لأنه يقدر على القضاء بالحق مستعيناً بعلم غيره بأن يستفتي الفقهاء. انظر بدائع الصنائع جـ٩ ص ٤٠٧٩. وفي الفقه المالكي قول يوافق مذهب الأحناف فلا يجعل العلم شرط صحة، الا ان عامة أهل المذهب على أنه يشترط في القاضي أن يكون مجتهداً، فان لم يوجد المجتهد ولي أمثل مقلد. الخرشى وحاشيته العدوى جـ٧ ص ١٢٩، حاشية الدسوقي جـ٤ ص ١٢٩ ــ ١٣٠.

(٩) الطرق الحكمية لابن القيم ص ٤٠.

(١٠) الطرق الحكمية ص ٥.

(١١) اعلام الموقعين ص ٧٧ ــ ٧٨، الطرق الحكمية ص ٥.

(١٢) الفروق للقرافي جـ ٢ ص ١٩٧ ــ ١٩٨.

(١٣) معين الحكام للطرابلسي (الحنفي) ص ٢١، تبصرة الحكام لابن فرحون (المالكي) ص ٣٧.

(١٤) المغنى جـ ١١ ص ٣٩٥ ــ ٣٩٦.

(١٥) أدب القاضي جـ ١ ص ٦١٥.

(١٦) معين الحكام ص ٣٠، وكان عمر بن الخطاب يشاور ابن عباس ويقول له: غص يا غواص، وكان اذا أصاب يقول له: شنشنة أعرفها من أخزم، وهو مثل تذكره العرب لمن يشبه أباه، وكان يأخذ بقوله وعمر أكبر سنا.

(١٧) أدب القاضي جـ ١ ص ٦١٣ ــ ٦١٤.

(١٨) بدائع الصنائع جـ ٩ ص ٤٠٨٤.

(١٩) بداية المجتهد جـ ٢ ص ٣٨٥.

(٢٠) الوجيز للغزالي جـ ٢ ص ٢٣٨.

(٢١) الخرشى جـ ٧ ص ١٤٤، حاشية الدسوقي جـ ٤ ص ١٣٥.

(٢٢) مغنى المحتاج جـ ٤ ص ٣٨٠.

(٢٣) تاريخ القضاء في الاسلام لابن عرنوس ص ٩٢، الثغر البسام في ذكر من ولى قضاء الشام ص ١٨٧، رفع الاصر ٣٩ب والتلخيص ص ٣٣ نقلا عن ملحق الكندي ص ٥٩٨.

(٢٤) ويمكن ايجاب الاجماع في بعض الاحوال،

كحالة الحكم بالحد أو بالقصاص أو بالتعزير بالقتل، لأن هذه العقوبات تدرء بالشبهة، واختلاف القضاة في موجب العقوبة شبهة.

(٢٥) مغنى المحتاج جـ ٤ ص ـــ ٣٨.

(٢٦) الخرشي جـ ٧ ص ١٤٤، حاشية الدسوقي جـ ٤ ص ١٣٤.

(٢٧) القضاء في الاسلام ـــ محمد سلام مدكور ص ٥٦.

(٢٨) انظر في عرض آراء الفقهاء: المحلي لابن حزم جـ ٩ ص ٥٠٦ ـــ ٥٠٧، وانظر في بيان آراء المذاهب. كل على حدة: معين الحكام ص ٣٤ ـــ ٣٥، الفتاوي الهندية جـ ٣ ص ٢١٩، ٢٢٠، ٢٤٩، أدب القاضي للماوردي جـــ ٢ ص ٧٠ ـــ ٧١، ٤١٣ ـــ ٤١٥، والأحكام السلطانية ص ٧٦، أدب القضاء لابن أبي الدم ص ١٢٠، بداية المجتهد جـ ٢ ص ٣٩٤، الخرشي جـ ٧ ص ١٦٢، حاشية الدسوقي جـ ٤ ص ١٥٢، المغنى جـ ١١ ص ٤٨٣.

(٢٩) حاشية الدسوقي جـ ٤ ص ١٣٩، القضاء في الاسلام ـــ المرجع السابق ص ٦٠.

(٣٠) فحكم القاضي يلزم الخصوم، والشهادة اذا استجمعت شروطها تلزم القاضي بأن يحكم بمقتضاها. انظر في حكم الشهادة بدائع الصنائع جـ ٩ ص ٤٠٦١، الفتاوي الهندية جـ ٣ ص ٣٠١. التاج والاكليل جـ ٦ ص ١٥٠.

(٣١) المحلى جـ ٩ ص ٥٠٦، ٥١٠.

(٣٢) سورة المائدة الآية ٨.

(٣٣) المحلى جـ ٩ ص ٥١٢، وبهذا الرأي أخذ القرطبي في تفسير الآية المذكورة فقال ان فيها دليلا على نفوذ حكم العدو على عدوه في الله تعالى ونفوذه شهادته عليه، لأنه أمر بالعدل وان أبغضه، ولو كان حكمه عليه وشهادته لا تجوز فيها مع البغض له لما كان لأمره بالعدل فيه وجه. أحكام القرآن ص ٢١٠٦، ٢١٠٧.

(٣٤) أدب القاضي جـ ٢ ص ٧٠.

(٣٥) أدب القاضي جـ ٢ ص ٧٠ ـــ ٧١

(٣٦) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٣٨٤

(٣٧) وقد يحال الخصوم الى قاض آخر يندبه الخليفة او الآمر أو قاضي القضاة أو قاضي الجماعة لنظر الدعوى التي قام فيها موجب المنع. ويلاحظ مع ذلك ان الفقه الشرعي لم يستبعد كلية امكان تولية اكثر من قاض عملا واحدا في مكان واحد، فقد عرض الفقهاء لهذه المسألة واختلفوا فيها، فمنعها البعض وأجازها البعض. انظر المغنى ج ١١ ص ٤٨١ ـــ ٤٨٢، وأدب القاضي للماوردي ج١ ص ١٦٤.

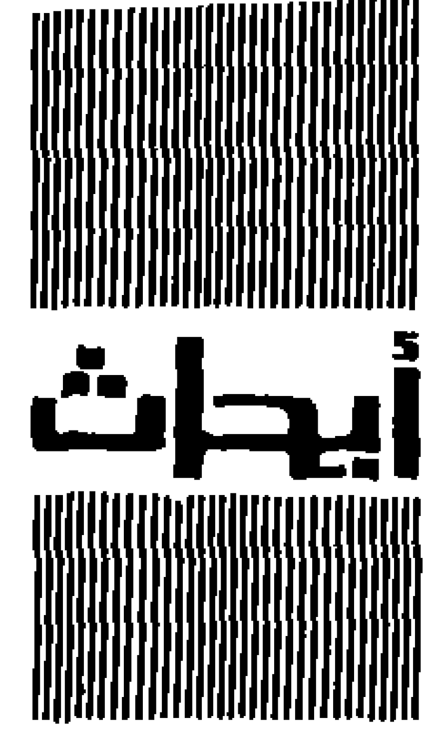
(٣٨) ويصح كذلك ندب قاض آخر ليحل محل القاضي الذي قام به سبب المنع وتظل الدعوى منظورة أمام نفس الدائرة.

(٣٩) سورة ص الآية ٢٦.

(٤٠) أحكام القرآن للقرطبي ص ٥٦٣٤.

(٤١) قضاة قرطبة ص ٢٣.

(٤٢) تبصرة الحكام جـ ١ ص ١٦٦.



الاعلام الديني والتربية *

د . عبد العزيز كامل

المستشار بالديوان الأميري ــ الكويت

(١)
تحديد الموضوع

اذا كان موضوع هذه الندوة « ماذا يريد التربويون من الاعلاميين» وكان علينا ان نتقيّد به مدارا لبحوثها، فأود ــ لكي يتوازن عرض الموضوع ــ ان نراه ارادة متبادلة بين التربويين والاعلاميين، وان يكون من مفهوم العنوان: أن يقول الاعلاميون: ماذا يريدون هم أيضاً من التربويين، ثم ماذا يريد المجتمع منهم جميعا؟

فمجالات العمل التربوي والاعلامي متداخله، وان تميزت التربية بالتكوين والتفاعل المباشر بين المسئولين عن العمليات التربوية، وبين الاجيال التي يرعونها، وكلما قل عدد الطلاب بالنسبة الى المربين كلما كان هذا أفضل، في اعطاء فرص أكبر للطالب الواحد، ليفيد من استاذه.

ومن المعروف ان من أهم مقاييس العملية التربوية، العلاقة النسبية بين عدد المدرسين والطلاب.

واذا كانت وسائل التربية في تطور مستمر، فسيظل للتلقي والتوجيه المباشرين أثرهما، وبخاصة في مجالات لا يمكن ــ في حدود معرفتنا الحاضرة ــ الا أن تكون أكثر اعتمادا على هذه الطريقة (مثال ذلك: تجويد القرآن، ــ الخط ــ الالقاء والخطابة ــ المهارات الحركية في التربية البدنية، الخ..)

من أجل ذلك سيحاول هذا البحث ان يبين آفاقا مما يتعاون فيه التربويون والاعلاميون وخاصة بعد أن دخلت وسائل الاعلام في الوسائل التربوية، وزاد تأثير الانتاج الاعلامي في العملية التربوية. وأصبح لرجال التربية مواقفهم من تقييم وسائل الاعلام ومواردها.

*بحث مقدم الى ندوة « ماذا يريد التربويون من الاعلاميين؟ » ــ الرياض : مكتب التربية العربي لدول الخليج ، ٦ ــ ٩ شعبان ١٤٠٢ هـ = ٢٩ مايو ــ ١ يونيو ١٩٨٢ م .

(٢)

مجالات الاعلام الديني

ويتناول هذا البحث:

١ ـ الوسائل التقليدية كالوعظ والخطب في المساجد، باعتبارها تخاطب جمهورا عريضا غير محدد ولا مختار من قبل. ويختلف هذا الوعظ العام عن التدريس وحلقات العلم التي يتولاها اساتذة مستقرون، ولها تقاليدها الاصيلة في تراثنا الاسلامي ومصطلحاتها في تلقي العلوم والاجازة في نقله.

٢ ـ الوسائل المستحدثة كالاذاعة والتلفزة، وما بهما من مواد اعلامية كالاحاديث والندوات والتمثيليات.

٣ ـ المادة الاعلامية في المؤتمرات الاسلامية، وبخاصة ذات الطابع الاعلامي.

٤ ـ المادة الدينية التي ترد في برامج غير مخصصة للدين في أجهزة الاعلام.

وأمامنا خطتان للدراسة:

الاولى: المسح العلمي الشامل للمواد الاعلامية والتربوية التي تؤثر في التكوين الديني ـ بمفهومه الواسع ـ ثم حصر هذه المواد وتصنيفها، وتحليلها وفق خطة موضوعه، وبمقاييس ارتضاها القائمون بالبحث. وتحتاج هذه الخطة الى فريق عمل متفرغ: أمامه الوقت وعنده امكانات العمل العلمية والعملية، والجهاز الاداري القادر على الاتصال والمتابعة، والفني القادر على التقييم، وتحديد المشكلات، وعقد جلسات العمل المشتركة بين التربويين والاعلاميين ليرعاها كل في مجال أنشطته.

الثانية: ان نتناول أخطاء شائعة، نود اصلاحها، وجوانب ايجابية نود تأكيدها، وآفاقا جديدة نود ان يتجه التجويد اليها.

وهذه الاخطاء تجمعت من مشاهدات وممارسات في أكثر من قطر اسلامي. ودراستها هي «الممكن» في حدود الوقت والقدرة.

و«الممكن» خطوة في سبيل الوصول الى «المأمول».

(٣)

الأساس العلمي لتصوير التاريخ والحياة الاسلامية

الاعداد العلمي:

الملاحظ في الافلام الغربية ـ بعامة ـ أن يكون لكل منهما مستشار علمي ـ أو أكثر ـ في المجالات التخصصية:

١ ـ تصوير واختيار مشاهد البيئة الطبيعية.

٢ ـ الملابس وأدوات الحياة اليومية: المنزلية والمهنية والتقنية.

٣ ـ العمارة: السكنية، الدينية، الحكومية، الحربية من قلاع وحصون.

٤ ـ الاسلحة: السيوف، الدروع، الرماح، المجانيق...

٥ ـ المادة العلمية المصورة للعصر.. الخ.

وبهذا يأتي تصوير الفيلم لعصره وموضوعه دقيقا. واذكر ـ كمثال ـ أنه في اعداد أوبرا «عايدة» للموسيقى الايطالي «فردي»، وهي التي مثلت أول مرة في افتتاح قناة السويس

في عهد اسماعيل، أن قام مدير المتحف المصري وقتئذ بتصميم ورسم الملابس بنفسه، حتى تأتي مطابقة تاريخيا للعصر الذي تناولته الاوبرا. وقد شاهدت هذه الاصول في مكتبة الاوبرا في القاهرة قبل احتراقها.

وللاسف فإن الافلام عندنا، كثيرا ما تتجاهل هذه القواعد، و يأتي تصوير البيئات الطبيعية والبشرية مختلفا عن الواقع التاريخي.

ثم هو يختلف من فيلم الى آخر، مما يوقع المشاهد في حيرة: أيهما الصحيح؟ وقد تكون كلها خطأ.

ولك ان تقارن بين الافلام التي تناولت فجر الاسلام وأبطاله، وما بينهما من تباين يعرض أصولا تاريخية ليست مجال اختلاف ــ الا قليلا ــ كأوصاف الحرم المكي، ومسجد المدينة في عهد المصطفى. وقد جاءت تفاصيل هذا في كتب السيرة وتاريخي مكة والمدينة.

و يرتبط بهذا ايضا اعداد المادة العلمية للفيلم، فقد يغلب الجانب الخيالي الواقع. وفرق ـ فنيا ـ بين الواقع والواقعية.

الواقع: هو تسجيل دقيق لما حدث، وهو المتبع في الافلام التسجيلية.

الواقعية: تشمل نوعا من التصرف في الواقع، بحيث تكون الصورة المعروضة ممكنة الوقوع، دون ان يصطدم هذا مع الحقيقة التاريخية أو يشوه الواقع.

كذلك قد يتعمد الفيلم اغفال جوانب معينة وابراز أخرى وهو يعرض أجزاء مختارة من الواقع.

والنموذج الذي أذكره: حذف كل ما يتعلق باليهود من فيلم (الرسالة) وابراز الجزء الخاص بالمسيحية، مع ان دور اليهود في مجتمع المدينة واضح في القرآن والسنة المطهرة وكتب السيرة والتاريخ: بدءا من يهود بني قينقاع الى بني النضير الى بني قريظة، الى يهود خيبر ووادي القرى وفدك وتيماء، حتى ابعادهم الى اذرعات الشام في عهد عمر بن الخطاب.

وكذلك لم يرد دور المنافقين في المدينة ــ فيما أذكر ــ وكان هناك تضخيم لدور حمزة ابن عبدالمطلب كأنه قائد معركة بدر. وكان هذا ــ في حوار مع المسئولين عن الفيلم ــ لتجنب أي ابراز لشخصية المصطفى عليه الصلاة السلام (١).

(٤)

أخلاقيات الافلام

الحياة الدينية

ودون لجوء الى الطريقة المباشرة ــ بالكلمة ــ في التوجه الاخلاقي، يلجأ المخرج الى «الحدث» يصوّره، و يبرز فيه مواقف، أو يطعّمه بعبارات مختارة.

وفي أكثر من سلسلة من سلاسل التلفزيون الاجنبية كنت ألاحظ ابراز لأساليب الحياة المسيحية، وكأنها تأتي عرضا في الفيلم، أو مرتبطة بحياة بطل من أبطالها.

أحيانا ينتهي الموقف بعبارة من الانجيل، كأنها تلخيص له أو كأن الموقف كان تفسيرا لها.

يأتي الموقف ــ أو الرواية ــ وفي ختامها هذه العبارة، فتكون آخر ما يرسب في ذهن

المستمع أو المشاهد.

وأحيانا يلجأ المخرج الى ابراز دور رجل الدين الايجابي وبخاصة في الحياة التقليدية: قرية صغيرة، أو بين مهاجرين الى منطقة جديدة. وأحيانا في حياة المدينة: رجل الدين في المستشفى أو دوره في العلاج النفسي.

ويبدو الدور «الايجابي» لرجل الدين في صياغة حياة المجتمع، والدفاع عن الضعيف، ونصرة المظلوم، ويصوره الفيلم انسانا طبيعيا عاديا، قوي الجسم، عاملا، قادرا على الابتسام واسعاد الصغير باللعب معه وفهم مشكلاته، والكبير بمصاحبته ونصحه (٢).

أما أفلامنا العربية فلا يأتي التصوير ــ في اطاره العام ــ بهذا العمق ولا الدقة.

قد تصور بعض افلامنا رجل الدين كأنه يعيش في غيبوبة عن الوجود، وعليه وقار مصطنع في الملبس والحديث والتصرف.

وقد يلجأ المخرج الى التشبه بأفلام الغرب، فيأتي الاغراق في الملذات واللجوء الى شرب الخمر أو السجائر دفعا للقلق أو تعبيرا عن الرفض. وفي هذا توجيه سيء للشباب، حبذا لو حل محله تماسك أمام احداث الحياة، وصعود بالألم الى التغلب عليه بالصبر والفكر الواضح.

وقد حدث تطور في تصوير البطل الذي يجمع بين الدين والقيادة والسماحة، والقدرة على اسعاد الصغير واقناع الكبير. والنموذج الذي أذكره شخصية عمر المختار كما مثلها انتوني كوين (١).

ويأتي التوسع في عرض أفلام العنف، وما هو أشد إيذاء من العنف ــ كالجنس ــ والالحاح على الشباب بسلاسل متتابعة منها. وتترك هذه الموجات أثرها السيء على توجيه الشباب.

وأذكر مثالين أحدهما من العالم الجديد: المنبع الاول لهذه الموجات، والثاني رأيته بنفسي.

أما الاول فقد كثرت في حيٍّ معين في إحدى المدن الامريكية حوادث اصابات الاطفال بجروح وكسور في مؤخرة الرأس. وحوّلت حالات متتابعة الى المستشفى القريب، واسترعى هذا نظر الجهاز الطبي فيها، وأجرى بحثا عاجلا لمعرفة السبب: فظهر أن فيلما معينا شاهده الاطفال وتأثروا به، وبه مشهد شاب قوي الجسم، تعود أن ينتصر على زملائه بأن يطرح أحدهم أرضا، ثم يضرب مؤخرة رأسه في حافة رصيف الطريق.

المشهد الثاني: تكرر في أكثر من فيلم، حينما يهاجم أحد الشباب زميلا له في مشرب أو مقهى، فيمسك بيده زجاجة فارغة ويضرب قاعدتها فتنكسر تاركة وراءها اطرافا مسننة كل منها كأنه خنجر، ويهاجم بها خصمه في رقبته أو وجهه.

كانوا جمعا من الطلبة يلعبون الكرة في فناء قريب أراه من نافذة مسكني، واختلفوا: فاذا بشاب منهم ــ هو أقواهم ــ قد تقمصته روح التمثيل، فرفع كتفيه وأحنى رأسه قليلا الى الامام وباعد بين مرفقيه، وأمسك بزجاجة وكسرها على سور قريب، ولكن الكسر لم يكن فنيا. فاذا هي تنكسر في يده، واندفع الدم منها. واندفع الشاب يصرخ في عنف طالبا النجدة، وسارع زملاؤه الى ربط يده

وحمله في سرعة الى اقرب مستوصف طبي، وتحوّل مشهد التمثيل الى حقيقة دامية.

وبهذا يسري تقليد السيء من حياة الغرب الى شبابنا، دون كبير عناية بالتقدم العلمي والتقني عند القوم، وهو الاساس العريض الذي يتنافسون فيه، وهو — عمليا — ميدان التفوق واثبات الذات. ولننظر — كمثال — الى الصراع الكبير بين اليابان والصناعة الغربية في أوروبا والعالم الجديد.

الحياة العلمية :

وأذكر حديثا مع مسئول مثقف كبير من الشرق الاقصى، وهو يعقّب على التنافس التقني والعلمي بين اليابان وغرب اوروبا والولايات المتحدة:

لقد كان على اليابان أن لا تكتفي بموقف التقليد للانتاج الاوروبي. ولكن كان عليها أن تبتكر لذاتها — تقنية خاصة — تستطيع أن تدرك الغرب وتتجاوزه. ولهذا ابتكرت وسائلها واساليبها. وبعض هذا تسجله أفلام. وان كان الاهم، هو الروح الدافعة الى الحياة والانتاج والممارسة الذاتية والتفوق عند القوم.

(٥)
الرباط بين العقيدة والحياة :
نموذج من اليـــابـــان

بين العقيدة والتقدم :

والذي لا شك فيه : هو هذا التفوق الكبير الذي استطاعت اليابان أن تحققه في المستوى العلمي والتقني، وأن تتفوق فيه على الغرب الذي احتكر القيادة الصناعية منذ الثورة الصناعية.

والنقطة الاصيلة التي أود التركيز عليها هي : ربط القوم هناك بين العقيدة وبين التقدم، ولكل قوم استطاعوا التقدم في مجال من مجالات الحياة، من قاعدة عقائدية، يستندون اليها ويؤمنون بها، ويستمدون منها العون على هذا التقدم.

وهذه العقائد لها أعماقها الغائرة في الحياة، الضاربة في أرض الواقع، الصاعدة الى آفاق الغد.

في انطلاقة الاسلام الاولى في عهد المصطفى عليه الصلاة والسلام كان هناك الارتباط الوثيق بين العقيدة والحياة، وتراه في موجات التقدم لكسب أرض جديدة أو فتح آفاق جديدة، في عهد بني أمية، والنهضة العلمية في العصر العباسي، والحضارة الاندلسية، ومجد الاسلام في الهند.

ومع ضعف هذا الرباط تراجع كل من الفكر في الذهن ، والاسلام من الحياة. ولنا عودة الى هذا الامر عند عرض بعض المقترحات العملية.

ولكن أود الآن أن أعطي جوانب من النموذج الياباني لاهميته في عالمنا المعاصر:

يعتمد الفكر البوذي أساسا على التربية الذاتية وعلى جهد الفرد في تكوين ذاته. وكل مهمة السيد أو الاستاذ التوجيه المحدود الكلمات، العميق التأثير.

وحياة رهبانهم فيها بساطة وتطهر وتعاون،

وتفضيل العمل على الوعظ الكثير والحديث. ويشاركهم الاستاذ كل مسئوليات الحياة اليومية، دون أن يفضلهم بطعام أو شراب أو فراش وثير. كل ما يميزه ــ بموازينهم ــ قدرته وتقواه. (٤)

الاستنـــارة :

وهدف البوذي من التأمل أن يصل الى حالة «الاستنارة»(٥). ويسمونها هناك ساتوري (SATURI) والمقصود بالاستنارة الوصول الى المعرفة، والنفوذ من الحاضر الى مستقبل أفضل وفهم أوسع. ووراء الاستنارة، اخرى أوسع (كأنها تتابع الحال والمقام اذا أخذنا اصطلاح المتصوفة أو الدرجة والمستوى اذا أخذنا اصطلاحا علميا).

النظرة الى أنفسهم أول الامر انهم كانوا دون الغرب. والهدف أن يتفوقوا. ولا بد من «استنارة» يصعدون بها من مستوى الواقع. وهذا الجهاد نهج يلتقي فيه الفكر الديني عندهم، بالجهد العلمي والتقني. وكأن المجتمع كله في حالة تأمل عميق يستهدف سلسلة من الاستنارات المتوالية.

الموقف من الطبيعة :

ساعد على هذا عندهم نظرتهم الى الطبيعة. فهي عندهم نظرة صداقة(٦)، تختلف عن النظرة الغربية المدمرة. نظرتهم قريبة جدا ــ ان لم تكن ــ مشابهة للنظرة الاسلامية.

«والله أنبتكم من الارض نباتا» (نوح: ١٧). **«منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى»** (طه: ٥٥).

الغرب يتحدث عن تحدي الطبيعة. الانتصار على الطبيعة. ولا يختلف الامر في هذا عن علاقتهم بغيرهم من الشعوب أو عن العلاقة بين شركة وشركة. هذه العقلية الباطشة، التي لا تعرف الا النصر والهزيمة. والتي حلّت مشاكلها بالقهر مع الهنود الحمر، ومع زنوج الجنوب، وبالتوسع نحو الغرب وانشاء الشركات الضخمة، كأنها كائنات عالمية عملاقة، لا بد لها من أجهزة جبارة لتستمر في الصراع، وتستولي على المواد الاولية والاسواق. نفس العقلية التي طوّعت لهم انشاء اسرائيل، والانتصار لباطلها على حقنا. كلها فروع تنتج من أصل واحد، هو قيام الحياة على الصراع وانتصار الاقوى، والتحدي حتى للارض الأم وللجبال.

الحياة اليومية والصناعية:

وأعود الى نموذج اليابان، لنرى أسلوبهم في هذا التقدم: المحافظة على بساطة الحياة المنزلية بقدر الامكان، قيام الرئيس والمرءوس بالتعاون. البحث الدائم عن «الاستنارة» في كل هذه الامور، ليكون الغد دائما جديدا. ويقتضي هذا عناية دائمة بالابداع الذاتي.

وأذكر لهذا الابداع نموذجا من أسلوب العمل اليومي في المصنع:

ففي الصناعات الالكترونية، يدرسون ــ طبيا ــ كل فرع ويحددون مدى قدرة الفرد على التركيز السليم فيه. ثم تحدّد فترة راحة بعد مدة العمل المركز. في هذه الفترة يقوم الجميع عن طريق أجهزة التلفزة بتمرينات رياضية عامة أولا، ثم خاصة لاجزاء الجسم التي أرهقها العمل: عضلات اليدين. الوجه. العين. فقرات الظهر الخ.. وبتوجيه التلفزة

يقوم العاملون وهم في اماكنهم بهذه التمارين. وكذلك يتحدد لهم ما يتناولون من لبن أو عصير فاكهة الخ.. حتى يكون العمل والراحة والتغذية والانتاج على أعلى درجة من الكفاءة.

ولك أن تقول ذلك عن مجالات العمل الاخرى، والاتصالات العالمية، التي يعرفون بها حاجات الاسواق، و يفتحون لانتاجهم آفاقا جديدة.

ان أعظم تهديد يلقاه الآن الغرب يأتي من تقنية اليابان وجاراتها. وتقنيتها في الاستفادة من كل ما حولها، والاضافة المبدعة اليه، والافادة الى أكبر قدر ممكن من الخصوصية الحضارية عندهم، وللبوذية اليابانية فيها نصيب كبير. ولها عندهم صورة مختلفة عما في الصين والتبت وبورما وسري لانكا.

ولو كان للاعلام عندنا أن يبرز هذه النماذج، دون الاقتصار أو التركيز على النموذج الغربي وما يختاره منه ــ وكثير منه افلام عنف واغراق في المادة وصراع عنيف حولها ــ لو كان للاعلام أن يعطي صورة متوازنة للعالم حولنا، مع توضيح مناهج الحياة المتعددة ــ وما ذكرناه، من النموذج الياباني مجرد مثال ــ لاستطاع أن يساهم مساهمة اكبر في ترسيخ قيم هي دين وفطرة في الوقت نفسه.

«فأقم وجهك للدين حنيفا، فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم، ولكن اكثر الناس لا يعلمون» (الروم : ٣٠).

والفطرة هي قوانين الحياة وبها تزكو وتتقدم. وأقصد منها هنا ــ تحديدا ــ الجد والتوازن والابداع والسعادة به، والتعاون عليه، ليكون عطاء الفرد والجماعة أوفر من استهلاكه، وبهذا تتحقق في الحياة قيمة مضافة (لو اخذنا اصطلاحا اقتصاديا).

وقبل أن أدع النموذج الياباني أذكر تعقيبا من نظرة الغرب الى خطورة التقدم العلمي والتقني الوافد من الشرق الاقصى، نشرته «النيويورك تايمز» عن مراسلها في طوكيو (٧):

لقد ازدادت حدة التنافس فيما بين الدول المتقدمة. فالصلب المستورد من كوريا الجنوبية يستخدم في مباني كاليفورنيا. والتلفاز المصنع في تايوان يجد أسواقا في اوروبا. وجرارات الهند تباع في الشرق الاوسط. والصين تبرز كيانا صناعيا في سرعة درامية. والعناية الآن تتجه الى معرفة المدى الذي تستطيع فيه هذه الصناعات الناشئة أن تهز قواعد الصناعات في الدول المتقدمة كاليابان والولايات المتحدة».

وهنا يشير المراسل الى أن اليابان ذاتها تلقى المنافسة الشديدة من جاراتها، كما أن الشرق الاقصى في مجموعه أصبح منافسا آخذا في الخطورة للدول المتقدمة.

وأذكر تعقيبا لمراسل «الهيرالد تربيون» عن نظرة العامل الياباني الى الآلة في المصنع، وعنايته بها:

«انها نظرة تقرب من العبادة والتقديس». ونستطيع أن نربط بين هذا وبين البوذية في اليابان.

ولها نظائر من تراثنا القديم والبدوي، في الرابطة الحميمة بين الفارس وفرسه، والراكب

ونـاقـتـه، والمـحارب وسلاحه. والعـربي وأرضه وداره.

وقد تراجع هذا أمام تدفق الحياة المعاصرة وعلينا أن نحاول الجمع بين تلك العلاقات الحميمة والجيل الجديد: صيانة ورعاية ومحبة لما أفاء الله عليه من خير.

(٦)

التاريخ الاسلامـــــي : بين المثالية والقرآنية

وأقصد بالمثالية العرض المناقبي للاسلام الذي يركز على ايجابياته، متصورا أن في هذا رفعا لشأن الاسلام، ويصور المجتمعات الاسلامية ــ في عصور ازدهارها ــ كأنها استطاعت أن تحل جميع مشكلاتها، بحيث أصبحت كأنها المدينة الفاضلة على هذه الارض.

وأقصد بالقرآنية ــ أو النهج القرآني ــ الالتزام في عرض التاريخ بالخطوط الرئيسية التي عالج بها القرآن مشكلات ما عرض من مجتمعات أبرزها مجتمع المدينة في العهد النبوى.

ولقد صور القرآن الكريم جوانب من هذا المجتمع في قطاعات تاريخية متعاقبة:

١ ــ ففي سورة البقرة أوائل حياة المدينة وما فيها من قوى الايمان والكفر والنفاق.

٢ ــ وصورة العام الثاني للهجرة : في سورة الانفال (غزوة بدر)

٣ ــ والعام الثالث في سورة آل عمران (غزوة أحد)

٤ ــ والعام الرابع في سورة الحشر (غزوة بني النضير)

٥ ــ والعام الخامس في سورة الاحزاب (غزوة الخندق وبني قريظة)

٦ ــ والعام السادس الى الثامن في سورة الفتح: صلح الحديبية وما بعده الى فتح مكة

٧ ــ والعام التاسع في سورة براءة: وفيها حدثت غزوة تبوك.

هذا الى قضايا تنظيم المجتمع داخليا بأحكام العقيدة والعبادات ونظام الاسرة والاخلاق، وخارجيا بأحكام الجهاد والقانون الدولي.

وسبق هذا، ما نزل من القرآن بمكة، وفيه عرض وتحليل لمجتمعات انسية قبل الرسالة المحمدية، مع التركيز على العقيدة والترابط بين المؤمنين وصبرهم على ما يلقون في سبيل الله.

ولو وقفنا عند سورة براءة ــ كنموذج لهذا المنهج ــ لرأينا كيف ذكر الله فيها شرائح مجتمع المدينة ومشكلات علاقاتها، سواء كان هذا في اثناء الحياة اليومية فيها أو في أثناء المغازي.

وبيّن القرآن الكريم التفاعل والصراع بين هذه القوى. وذكر من صنوف النفاق وأساليبه، ما يبيّن للمؤمن عقبات الطريق، واساليب مقابلة هذه العقبات:

حاول المنافقون طعن الرسول عليه الصلاة والسلام في نفسه كقائد، وكرب أسرة، وحاولوا طعن أهله، وعلاقة الرسول بأصحابه، وعلاقات الصحابة بعضهم ببعض:

فأساليب النفاق كانت تهاجم الكيان الاسلامي :

رأسيا : في العلاقة بين القيادة والقاعدة.

أفقيا : في العلاقة بين المؤمنين.

من زوايا متعددة : في العلاقة بين المؤمنين والعقيدة ذاتها، أو بين المؤمنين والمسئوليات التي يحملونها في الحرب والسلم.

وحين تقرأ سورة براءة تحس المسئوليات الكبيرة التي حملها الرسول صلى الله عليه وسلم والذين آمنوا به ونصروه، من أول أمر الدعوة، حتى انتقل الرسول الى الرفيق الاعلى.

واذا كانت سورة براءة هي آخر تصوير شامل، نزل به الوحي للحياة في المدينة، وكان هذا في العام التاسع للهجرة، فلا مجال اذن للمنهج الانتخابي في عرض هذا التاريخ الذي يركز على جوانب الايمان في المجتمع، دون ابراز ما لقيه الايمان من الكفر والنفاق. وكانت هذه القوى : اما ظاهرة أو كامنة في نفوس أهل المدينة وما حولها.

«وممن حولكم من الاعراب منافقون، ومن أهل المدينة مردوا على النفاق، لا تعلمهم نحن نعلمهم، سنعذّبهم مرتين ثم يردون الى عذاب عظيم، وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا، عسى الله أن يتوب عليهم ان الله غفور رحيم». (التوبة : ١٠١ — ١٠٢).

واذا كان ثمة انتخاب في العرض، فليكن في مكونات القطاعات في المجتمع أو أنشطتها، دون اسقاط لبعض هذه القطاعات. بمعنى ألا نصوّر مجتمع المدينة، دون تصوير ما لقيه الايمان من الكفر والنفاق. كذلك ما كان بعد وفاة المصطفى عليه الصلاة والسلام. وما كان من حروب الردة «وقد ارتدت العرب، اما عامة واما خاصة في كل قبيلة وخيّم النفاق واشرأبت اليهود والنصارى، وأصبح المسلمون كالغنم في الليلة الشاتية» (٨).

هذا هو التصوير القرآني، وتوضحه السنة المطهرة ومصادر التاريخ الاسلامي الاساسية.

(٧)

كيف يقابل المسلمون المشكلات؟

وتستطيع اذا أحسنت وسائل الاعلام فهم التاريخ الاسلامي أن تسلك سبيلا أفضل الى عرضه. ولنذكر أمثلة لذلك :

في دراسة السيرة النبوية :

١ — هناك عبارة موجزة ترد في كتب السيرة بعد الحصار الاقتصادي الذي فرضه الكفر على الايمان في شعب بني هاشم ما بين العام السابع والعاشر للبعثة النبوية. تقول «وخرج الرسول عليه الصلاة والسلام الى الطائف» (٩).

اعلاميا : يمكن تصوير الطريق من مكة الى الطائف، مع ابراز فرق الارتفاع بين مكة والطائف، ودرجة الانحدار وطول المسافة التي قطعها الرسول (صلى الله عليه وسلم) ودون لجوء الى اظهار أي شخصية، يكفي أن تنتقل آلة التصوير على طول الطريق ووعورته، تنتقل العدسة بين الطريق والجبال المحيطة به. هذا عن الجهد البدني والنفسي الذي لقيه الرسول (ص) في هذه المرحلة.

٢ — نموذج ثان من الهجرة النبوية : يمكن في

ابرازها اعلاميا بيان المسافة وفرق الارتفاع ايضا بين بطن مكة وغار ثور. يصحب هذا بيان لاختيار الغار في الجنوب الشرقي من مكة، بينما هدف الهجرة الى الشمال. و يستطيع قاصده أن يسلكه مباشرة أو يتجه غربا الى قرب الساحل ثم يتجه بعد هذا شمالا. وقد سلك الرسول وصاحبه طريق الساحل شطر الطريق، ثم دخل القطاع الجبلي وهو أشد وعورة من الطريق الساحلي. التصوير هنا يبين الاساس العلمي لطريق الهجرة، وأنها لم تكن مجرد خروج من مكان الى مكان، وانما كانت تخطيطا علميا مدروسا يبذل فيه كل من ساهم في الهجرة أقصى ما يستطيع من جهد، ومع الجهد تأتي رعاية الله **«الا تنصروه فقد نصره الله اذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا»** (التوبة : ٤٠).

في حروب الردة :

٣ ــ نموذج ثالث من حروب الردة : فهي لم تكن مجرد خروج أحد عشر جيشا من المدينة لتغطي الجزيرة العربية، ولكنها كانت عملا عسكريا منظما توجهت به ثلاثة جيوش الى قلب الجزيرة العربية، وثلاثة الى الخليج واثنان الى اليمن، أحدهما ساحلي، والثاني داخلي، واثنان الى الشمال أحدهما ادنى من الآخر مسافة، والحادي عشر نحو الجنوب الشرقي (بني سليم).

بهذا يبدو كيف حمل المسلمون بعد رحيل المصطفى مسئولية الاسلام لجمع شمل الجزيرة العربية. ولشرح هذا نستعين بالخريطة والكلمة والاسهم المتحركة، مع بيان طبيعة المناطق التي دارت فيها المعارك. وتعاون الجيوش في انجاز مهماتها(١٠).

كل هذه تصورها أفلام تسجيلية، وتساعد ابناءنا على فهم التاريخ وتركيز ايجابياته : من الايمان والعلم والتخطيط والتنفيذ.

ولقد ذكرت هذه الامثلة لما فيها من عنصر الحركة التي يسهل تصويرها بعد ادراك أبعادها.

أما تصوير الحياة الاجتماعية فيحتاج الى جهد اكثر، واعداد أوسع، لتنوع آفاق هذه الحياة.

(٨)
الجمال والفن في الحضارة الاسلامية

الجمـــــال :

جاء الجمال في القرآن وصفا للكون : أرضه وسمائه ونجومه، ونباته وحيوانه وانسانه. ووصفا للخلق الطيب.

ودعانا الله الى التأمل في الجمال حولنا في أكثر من آية من القرآن الكريم :

ــ عن النبات :

«والنخل باسقات لها طلع نضيد» (ق : ١٠)

«انظروا الى ثمره اذا أثمر وينعه» (الانعام : ٩٩)

ــ عن الحيوان :

«ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون» (النحل : ٦)

ـ عن الانسان :

«لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم»
(التين : ٤)

ـ وعن الخلق الطيب :

«فصبر جميل» (يوسف : ١٨)

ـ وعن الخلق كله :

«الذي أحسن كل شيء خلقه»
(السجدة : ٧)

وتستطيع الرجوع ـ كأمثلة ـ الى أوائل سورة (ق) و (الملك).

ومن احسان الخلق يقودنا القرآن الى العبرة والى توكيد الايمان.

الفـــــن :

ومن الجمال انتقل الى الفن : وأقصر الحديث على ما اصطلحنا على قبوله من فنون الحضارة الاسلامية : العمارة أولا، والفنون الصغيرة.

واي قطعة من الفن الاسلامي ـ من الصين شرقا الى المغرب العربي ـ رغم تباين البيئات الطبيعية والمسار التاريخي، نستطيع أن نردها الى أصولها الاسلامية.

فمن الوجهة الفنية الخالصة : هذا فن له خصائصه. هل نقول : له لغته وأساليبه في التعبير عن العقيدة؟

وهناك تجاه حديث الى العناية بقراءة الفن الاسلامي كلغة وتعبير. وأقرب الامثلة الى ذهني الآن كتاب الدكتور تيتوس بركاردت عن «فن الاسلام» (١١)، بالاضافة الى بحوث شتى للدكتور حسن فتحي، وبخاصة محاضراته عن العمارة الاسلامية في كلية الهندسة بجامعة الازهر.

لقد حاول المعمار المسلم أن يستجيب بأساليبه لايحاء العقيدة، ولظروف البيئة، فجاء في ابداعه وحدة العقيدة وتنوع التعبير.

أذكر هذا لانتقل منه الى أن هذا الجانب الجمالي في الكون ودراسة التعبير في الفن الاسلامي لا تلقى عناية في مدارسنا ولا في أجهزة اعلامنا، ونحتاج الى تقريب هذه الجوانب من الجيل الجديد، بحيث تكون النظرة الدينية متوازنة، دون تركيز فقط على جوانب الثواب والعقاب، والترغيب والترهيب، ولكن تجمع معها حب الله **«والذين آمنوا أشد حبا لله»** والاحساس الجمالي بالكون والحياة.

مقارنـــة :

ومرة اخرى أعود الى النموذج الياباني، في حبه للكون وجماله، الجبال. النبات. الحيوان. ولهذا لا نجد عنده النظرة التخريبية الى الكون : التحطيم والتدمير. ويبدو هذا في فنونه : زراعة الحدائق، تنسيق الزهور، الرسم، الخط. بساطة القاعة التي يتناولون فيها الشاي بتأمل وهدوء. حتى الحرب عندهم، ونظام الساموراي، يرتكز على أسس فنية وعقائدية.

وفي الاســـلام :

واذا كان هذا ـ في بعض جوانبه ـ أمرا انسانيا وطبيعيا، فلنحاول ونحن بسبيل

تأصيله، ان نجمع بين الآيات والاحاديث النبوية الشريفة التي وردت في جمال الكون، وأدعية المصطفى عليه الصلاة والسلام. لتكون من مادة الاحاديث الدينية، والافلام.

أمثلـــــــة :

١ — في العمارة الاسلامية، نرى عنصر النور أساسيا فيها. وفي هذا تختلف عن العمارة المسيحية، حيث يغلب في الكنيسة عنصر الظلمة والانقطاع عن الحياة من حولها.

ولقد بدا هذا التناقض في أشد صوره ايلاما في مسجد قرطبة الجامع : كان منفتحا على ما حوله، وفي جانبه الغربي — المواجه للقبلة — حدائق البرتقال، وأعمدة المسجد رشيقة مرتفعة. ومن النوافذ يتدفق الضوء. كأن المسجد موجة من النور، تتلاقى مع نور القرآن الكريم : يتلوه الامام في صلاته، ويفسره العلماء، ويتعلمه المصلون.

وعندما انحسر الاسلام عن قرطبة، واستولى المسيحيون على المسجد، حوّلوا جزءا منه الى كنيسة، تبلغ مساحته نحو ١٥٪. ولاختلاف الطبيعتين أغلقوا نوافذ المسجد، والكثير من فتحاته، بحيث أصبح المسجد مساحة من الظلمة، يحتاج زائره الى نور صناعي في النهار.

ما العلاقة بين النور والهدى والقرآن؟

— الله نور السماوات والارض (النور: ٣٥)

— الرسول نور: يا أيها النبي انا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا الى الله بإذنه وسراجا منيرا (الاحزاب: ٤٦)

— والاسلام نور: وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان، ولكن جعلناه، نورا نهدي به من نشاء من عبادنا، وانك لتهدي الى صراط مستقيم (الشورى: ٥٢)

ومعرفة أوقات الصلاة بالنور:

— أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهوداً (الاسراء: ٧٨)

— ألم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا وجعلنا الشمس عليه دليلا ثم قبضناه الينا قبضا يسيرا (الفرقان: ٤٥—٤٦)

تأكيد عنصر النور في العمارة والحياة، لا مجرد ضوء، ولكن بمفهوم الهداية.

حتى المساجد التي بنيت في أقطار يشتد فيها البرد، حاول المعمار المسلم ان يؤكد عنصر الضوء بالنوافذ الطويلة الملونة لتتسع المساحة، ويصبح النور جمالا وزخرفا.

٢ — وتستطيع أن تتبع العناصر المعمارية لبيان الترابط بينها وبين العقيدة:

الاطباق النجمية في جوانب المنابر، ودقة النظام الهندسي وجماله وتشابكه، بحيث تستريح العين الى رؤيته، وهي تنتقل فيه من جزء الى جزء في نظام ووضوح، وبروز للمكونات الصغيرة والكبيرة التي ترمز الى هندسة يتوازن فيها الجزء مع الكل، والصغير مع الكبير، والفرد مع المجتمع، والوحدة مع التنوع.

كل هذه عناصر من الألفة بين المسلم والفن الاسلامي، وهو فن غير مسبوق في عناصره.

ليس زخرفة «كما زخرفت اليهود والنصارى كنائسها» فتلك تعتمد على

الشخوص أساسا، ومشاهد حياة أنبيائهم وقديسيهم، هي مشاهد فيها تصوير البشر والملائكة وآفاق السماء والقصص الديني، بينما الزخرفة الاسلامية تعتمد على الخط والهندسة والتجريد، وهي أسلوب غير مسبوق في التعبير الفني.

ولك أن تنظر الى زخارف الرخام في أرضية صحن المسجد: لكل قطعة منها شخصيتها: مثلث. مربع. مستطيل. معين. سداسي. و يتكامل كل منها مع أشكال مجاورة، بحيث تكوّن جميعها تناسقا يتكرر، أو يتكامل مع تناسق أكبر. فأنت لو أخذت قطعة صغيرة أو مجموعة من القطع المتجاورة، أو مجموعة أكبر، لاحسست التناسق والتكامل بينها. ويختلف الامر عن جزء من لوحة تعتمد على تصوير الحيوان او الانسان: اذ تحس ان الجزء المختار من اللوحة الكبيرة ناقص أو مبتور.

حاول بعض مفسري الفن الاسلامي ان يربط بين هذا وبين عناية الاسلام بالفرد ومكونات المجتمع: من الاسرة الصغيرة الى الاسرة الكبيرة، الى مجتمع القرية الى المدينة في نمو ممتد. وهذا النمو الممتد في الفن الاسلامي يجمع بين الحدود والانطلاق كما ترى في خطوط الزخارف المحيطة بالمسجد. ففيها وحدات تتكرر، ولها جانبان واضحان، ولها امتداد يمكن ان يطول كما تشاء، كأنه نهر متدفق الجريان.

في هذا الاسلوب تلتقي الحدود بالانطلاق، والمحدود بالمطلق. وتتمثل صورة من دورة الحياة، التي نراها في دورة النبات أو الحيوان أو الانسان.

هذه بعض النماذج التي يمكن ان يعني بها الاعلام من قضايا الفن الاسلامي. قصدت أن تكون من العمارة الاسلامية. ومن المساجد بالذات. ولها نظائر في مساجدنا الكبرى، بدءا من البيت الحرام في مكة، الى مسجد المدينة، الى المسجد الأقصى ومسجد الصخرة المشرفة.

وهذا الربط بين الفن ووصفه وتفسيره، وما جاء من اجتهادات في ربطه بالعقيدة وانطلاقه منها وتعبيره عنها، يعطي شبابنا مفاتيح جديدة، لأ بواب حضارتهم الاسلامية و يزيدهم فيها حبا.

ولو ربطنا بين هذا وبين حب الكون وتقدير ما فيه من جمال وعبرة، لكنا في هذا نقربهم من ركائز دينهم. وصدق الله العظيم:

«ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب، الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم، و يتفكرون في خلق السموات والارض. ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار» (آل عمران: ١٩٠-١٩١)

وصفوة القول في هذا الامر: أن هذه النظرة تجمع بين الاحساس بالجمال والجلال في خلق الله، وتزيد شبابنا فهما لأبعاد حضارتهم ومنطلقاتها، وحبا لما حولهم من عطايا الله، وهو حب نود أن يكون عونا على المحافظة على مكونات البيئة الطبيعية والبشرية وتنميتها بالمشاركة الايجابية والابداع، دون الاقتصار على الرفض السلبي والنقد كما هو قائم دون التعاون في بناء ما نود ان يكون.

تطبيقات :

وتطبيقات ذلك كثيرة في حياتنا اليومية،

ويمكن ان تتناول أجهزة الاعلام هذه الجوانب فيما يعرض من أفلام:

١ ــ بدءا من محافظة الطالب على أدواته الدراسية، وتقدير ما فيهما من عمل، واستفادة غيره منها بعد ان يفرغ منها. وقد يكون هذا «الآخر» في وطنه، وقد يكون في وطن اسلامي لا يملك القدرة على ان يوفر احتياجات تلاميذه جميعا أو معظمهم من أدوات دراسية.

٢ ــ وقد يتعاون التربويون مع الاعلاميين في ابتكار الوسائل التي يتحقق بها ذلك: في حملات اعلامية. في اضافة صحيفة اهداء أول الكتاب يحررها الطالب في آخر العام، وقد حافظ ــما استطاعــ على كتبه ليفيد منها أخ له من قطر آخر.

٣ ــ في مساهمة الطلبة في اعداد الكتب للاهداء والتصدير من قطرهم الى القطر الآخر.

عشرات الوسائل يمكن ان يتناولها المختصون لغرس هذه الروح التعاونية، النابعة من حب الغير، وهو من أجل الاخلاق. وصدق الله العظيم:

«وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان» (المائدة: ٢)

٤ ــ كذلك المحافظة على: نظافة الحدائق العامة. معاملة الحيوان في حديقة الحيوان. نظافة الطرقات. ومن قبل هذا: نظافة المساكن. نظافة الجسم. المحافظة على أدوات المعامل في المدرسة ومبانيها ومرافقها الخ..

٥ ــ وقد نحتاج في هذا الى ما فوق الاعلام: من الترغيب والترهيب، والعقوبة على الخروج عن هذه «الفطرة» ولكن الامر في هذا الحديث أمر اعلام. وهناك نماذج كثيرة من الدول في أوربا وامريكا والشرق الأقصى (اليابان ــ سنغافورة) نرى فيها المحافظة على القانون وصرامة تطبيقه في ذات الوقت، بحيث أصبحت سنغافورة من أنظف مدن جنوب شرق آسيا وأكثرها دقة في نظام مواصلاتها الداخلية وموانئها العالمية.

(٩)
الحوار الديني في أجهزة الاعلام

وأود أن تتسع دائرة الندوات في الاعلام لتضم الشباب مع تعدد اتجاهاتهم، والمختصين في مجالات أنشطته، ليقولوا و يسمعوا، و يأمنوا على أنفسهم قبل القول ومعه و بعده.

أود أن نتعود أدب الحوار وحريته.

في كثير من الأحيان نختار ما نحدّث فيه أبناءنا عن الاسلام بناء على آرائنا نحن. ونلقي عليهم من القول ما نراه صوابا، أو ما نظن أنهم بحاجة اليه، دون أن نكلف أنفسنا أن نسمع منهم: ماذا يريدون منا؟

واذا كان مدار هذا اللقاء: ماذا يريد التربو يون من الاعلاميين؟ أفلا يكون من العدل أن نوسع دائرته لتشمل:

«ماذا يريد الشباب ــفي المجال الدينيــ من الاعلاميين والتربو يين»

ان خطبة الجمعة ــوهي الخطبة المنتظمة في طول تاريخنا وامتداد أقطارنا الاسلاميةــ ما حاولنا ان ندرس ـعلمياـ انعكاساتها على قطاعات الشباب، لنجعل منها نافذة نطل منها ـمعاـ على ركائز الاسلام ومشكلاته ومستقبله.

ان الحوار يمثل جانبا غير صغير من كتاب الله:

ـ حوار مع المشركين ومع أهل الكتاب من يهود ونصارى.

ـ حوار مع المنافقين وقطاعاتهم.

ـ حوار مع المؤمنين في قضايا تبدأ من حديث النفس الى نظام الاسرة الى نظام المجتمع الكبير والانساني.

الحوار اتصال. والاعلام اتصال. والثلاثة تهدف الى المحافظة على اصالتنا، والتفتح الواعي على مستقبل أفضل، وجعل أمانة الحاضر بكفاءة أعلى.

لو عوّدنا شبابنا على أدب الحوار، وأعطيناهم فرصة عرض آرائهم وصبرنا على ذلك. وأوكد «وصبرنا على ذلك» لأفدنا الجيل الجديد خيرا كثيرا.

وبعض انفجارات الشباب الدينية، لو وجدت الحوار، ولم نعطها فرصة الانزواء والتستر والعمل في الظلام، لاستطعنا أن ننزع منها فتيل التفجر (١٣).

وقد لا يكون الامر يسيرا. ولكنه تجربة واجبة.

وفي الحوار سيعرفون الفرق بين المأمول والممكن، ودرجات الامكان.

سنسمع منهم بعض ما يحتاج الى اصلاح، وما هو ممكن الاصلاح، وأن تكون عندنا القدرة على النقد الذاتي، وقبول النقد من جيل جديد، هو بعض الحاضر، وكل المستقبل.

هل نستطيع ـ بأسلوب منظم ـ أن نجعل خطبة الجمعة اجابة عن بعض تساؤلات الشباب؟ وأن نجمع أسئلتهم بطريقة منظمة:

ـ لقاء مباشر مع الائمة. صندوق اقتراحات في المسجد. اتصال بالهاتف مع مسئول العلاقات العامة بالوزارة المختصة. اتصال عن طريق المدرسة أو الجامعة.

وكذلك الامر في ندوات الاذاعة والتلفزة.

ونماذج الحوار كثيرة في الغرب بين الشباب والاجهزة الدينية والمسئولين عن القطاع الديني والاعلام، ويمكن الاستئناس بها في هذا الامر، في تدرج تقتضيه جدة التجربة في هذه الدورة من حياتنا.

(١٠)

الديـــن واللغـــة

والصلة وثيقة بين الاسلام واللغة العربية.

وأئمتنا يعتبرون اجادة اللغة شرطا أساسيا لفهم *القرآن الكريم*.

والضعف في اللغة العربية له آثار سيئة عدة على الفكر الاسلامي:

ـ قد يؤدي الى انصراف عن الفهم، وضعف في ادراك معاني القرآن الكريم.

ـ وقد يؤدي الى سوء فهم وسوء تأويل.

ـ وينعكس هذا مواقف سيئة، قد تصل الى حد الصدام بين قطاعات من الشباب: بعضهم ببعض أو بينهم وبين الحاكم.

وتستطيع اجهزة الاعلام أن تقوم بدور ايجابي في هذا متعاونة مع أجهزة التربية.

أولا : بأن يكون المذيعون على تمكن من اللغة، يحترمونها : دراسة وأداء.

ثانيا : أن تزداد البرامج التي تحبب اللغة العربية الى الشباب، ولها نظائر من حياتنا الاعلامية (كمثال : لغتنا الجميلة).

ثالثا : قراءة النصوص الادبية والدينية في برنامج يساهم فيه أفضل المتحدثين، فيقدمون للشباب ألوانا من الالقاء الجميل تفتح لهم آفاقا جديدة من اللغة وحبها.

رابعا : العناية بالدراسة البيانية للقرآن الكريم والحديث الشريف.

خامسا : أن يعنى المتحدثون في الندوات وبرامج الاذاعة والتلفزة باللغة العربية، حتى تصبح الاجادة عادة.

سادسا : توثيق الصلة بين الشباب والمراجع الدينية الاصيلة وكيفية الافادة منها، مع عرض مبسط لاصول التشريع والفقه.

سابعا : عرض ناقد للجديد من الانتاج في الفكر العربي والديني.

(١١)

عن المؤتمرات الاسلامية في المنظور العالمي

وللمؤتمرات ــ عادة ــ صبغة رسمية أو علمية متخصصة.

وحديثي الآن عن المؤتمرات المرتبطة بالاسلام فكرا وتنفيذا.

والكلمة ــ في عالمنا المعاصر ــ لا بد لها من رصيد قوة يحميها، ويعطيها وزنها في أي لقاء. تستوي في هذا اللقاءات الاقتصادية والسياسية والعسكرية.

وأذكر كمثال في ربيع عام ١٩٦٩ دعت ماليزيا الى عقد مؤتمر اسلامي عالمي، وكان هذا قبل انشاء منظمة المؤتمر الاسلامي. وشمل جدول الأعمال موضوعات ذات صبغة اسلامية عامة كقضية القدس والارض السليبة ــ وكان هذا بعد هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧ ــ كما شمل موضوعات تتعلق بالعبادات كتوحيد يوم الصوم وعلاقة الفريضة بطول اليوم في الاقطار النائية ــ كشمال السويد والنرويج ــ وموضوعات طبية كزرع الاعضاء بين افراد من ديانات شتى.

واختلف العلماء في موضوع تحديد بدء شهر الصوم، وفي غيره من الموضوعات المناظره، بينما اتفقوا على اعلان الجهاد المقدس.

وجمع رئيس وزراء الدولة الداعية، ورؤساء الوفود في جلسة خاصة وكان من قوله :

ــ أحس أحيانا أنكم تفكرون بعقلية السماء الصافية في الصحراء، حيث تستطيعون رؤية الهلال ــ حتى بالعين المجردة ــ ونحن هنا في منطقة استوائية كثيرة الغيوم والمطر. واخوانكم في اندونيسيا يعيشون في آلاف الجزر. ومسلمو سري لانكا (سيلان) أقلية في بلادهم. وتسألهم حكومتهم من أول العام عن موعد الصوم والاعياد لينظموا لهم عطلتهم، وليقوم اخوانهم بعملهم. ظروفنا غير ظروفكم. وظروف العالم الآن غير ما كانت عليه من حيث التنظيم الطويل والتوقيت. وحركة الشمس والقمر والنجوم ثابتة. ولم يبق الا أن تتفقوا على مطلع واحد وأن نأخذ بالحساب الفلكي، وهو لا يخطىء مع تحديد المطلع، وليكون يوم الصوم الواحد والعيد الواحد رمزا عمليا لوحدة المسلمين، ننتقل منه الى مظاهر اخرى للوحدة.

ومع هذا لا زلنا مختلفين، في أمر فلكي ثابت، في عالم تقاربت فيه المسافات وسهل الاتصال وتقدم العلم.

ثم عندما جاء موضوع القدس أعلنتم الجهاد المقدس.

وسؤالي البسيط :

ــ هل أنتم قادة حرب حتى تعلنوا الجهاد المقدس؟ ان هذا الاعلان يتخذه رؤساء الدول بعد دراسة شاملة ودقيقة لكل امكاناتها، حتى يكون للكلمة وزن عملي في دنيا السياسة والحرب، دون أن تكون كلمة تقال خالية من رصيد قوة وراءها.

أرجو أن يعنى رجال الدين بشئون تخصصوا فيها، وأن يعنى رجال الدولة بشئون هي من صميم مسئولياتهم.

وانتهى هذا المؤتمر وغيره كثير، وأعلنت القرارات، وتعددت تفسيرات الجهاد المقدس: هل هو الحرب أم أن الحرب جزء فيه؟ أهو يشمل كل القوى : بدءا من تكوين الفرد، الى الدفع الشامل الى ميدان حرب؟

وأصبح غاية اللقاء ــ في كثير من هذه المؤتمرات ــ إصدار قرارات تظل حبيسة أوراق، ليست قادرة دائما على أن تزهر وتثمر. وتعوّدنا القول بلا عمل.

هذا : وأجهزة الرصد في الغرب تتابع هذا كله، وتقيس قوة الدين في المؤتمرات، وقوة الاعلام عن ذلك، وأسلوب التعبير بالقرارات لا بالسلاح الفعال في المعارك، ولا الانتاج العلمي والتقني في مراكز البحوث والمصانع.

وفي بعض ما صدر عن «العقلية العربية» تحامل لا شك فيه(١٤). ولكنه تحامل ينبغي أن يدرس بدقة، ففيه جانب من الحق. ومن الخير أن نتابع الاعلام المضاد وما يقوله غيرنا عنا، حتى نستطيع تطوير اعلامنا في آفاقه ومن بينها الاعلام الديني.

وأعتقد أننا في حاجة الى نوع من الموازنة بين حجم الكلمة ووزنها، وقوة دفعها. فكلما زادت كثافتها واشتدت قوة دفعها كانت أقدر على الوصول الى الهدف.

والقرآن الكريم يفرق بين الزّبَد وما ينفع الناس في قوله تعالى:

«أنزل من السماء ماء فسالت به أودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الارض، كذلك يضرب الله الامثال» (الرعد : ١٧)

والاعلام والتربية اذا اتجها الى حساب وزن الكلمة، والابتعاد عن زخرف القول، والافراط في التشبيهات والاوصاف، مدحا وذما وانذارا وتبشيرا، كانا على الطريق في تأصيل قيم الاسلام. ولنرجع ــ كنموذج ــ الى خطب المصطفى عليه الصلاة والسلام والراشدين من بعده ومناهج أئمتنا وسلفنا الصالحين في التوجيه والتربية، وهي الكلمة الطيبة والقول الثابت الذي يرشدنا اليه قول ربنا **«يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنياوفي الآخرة»** (ابراهيم : ٢٧).

وأذكر في مؤتمر علمي، في عام ١٩٦٨، وكنا باحثين في الشئون الافريقية من أجناس شتى، ومعنا استاذ امريكي. ودار بيننا حوار

حول الصراع العربي الاسرائيلي. وكان من قوله :

ــ آن لكم أن تفهمونا نحن الامريكيين لقد دخلنا هذه القارة الجديدة بالقوة. وانتشرنا فيها بالقوة. وحصلنا على استقلالنا من بريطانيا بالقوة. ووحدنا الشمال والجنوب بالقوة. وقضينا على الهنود الحمر بالقوة. وجلبنا الافريقيين ليزرعوا لنا الارض بالقوة. وما انتزعوا منا حقا الا بالقوة. آن لكم أن تفهمونا. لماذا لم تزدهر كرة القدم عندنا، بينما ازدهرت ألعاب العنف كالملاكمة والمصارعة الحرة والبيسبول. حتى الجريمة عندنا عنيفة ومنظمة.

لقد أقمنا مسرحا كبيرا اسمه الامم المتحدة، ووضعنا فيه أفضل الخطباء والمتحدثين، يأتي اليه من لا يستطيع الحرب ليحصل على تصريح وقرار.. أما الذين يريدون انجاز أمر فأمامهم ميادين القتال يحاربون فيها، وميادين الصناعة والعلم يتفوقون فيها.

افهمونا أولا .. فنحن لا نحترم الا القوة. وعاملونا بمنطق أقمنا به حياتنا.

والقول لا يحتاج الى تعليق..

كل الذي أود أن أؤكد : أن تكون برامجنا ــ العلمية والدينية والثقافية ــ داعية الى مزيد من الايجابية والعمل والانتاج، دون أن نبدد طاقاتنا في كلام معاد وتصريحات وقرارات.

«وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون الى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون» (التوبة : ٩٤).

وهذا العمل تخطيط ومتابعة وصبر وتطوير نحو الافضل دائما.

(١٢)
النمـــاذج التطبيقيـــة

واذا كانت موضوعات هذه الندوة قد اقتصرت على «الكلمة» وسيلة وحيدة للتعبير، فلعل لقاءات مقبلة تنقسم الى جزءين :

الاول : عرض وحوار. وهو ما نحن بسبيله.

والثاني : تجارب عملية قام بها الاعلاميون والتربويون متعاونين لتطبيق ما دعوا اليه.

هذه التجارب تضم :

أ ــ نماذج مما سبق أن قاموا به.

ب ــ ونماذج مما دعوا اليه.

ج. ــ وتجارب من أمم اخرى توضح الاتجاهات التي فيهايرغبون.

وبهذا تخرج الندوة من اطار الكلمة الى التنفيذ، ومن النقد السلبي أو الايجابي، الى التعاون المثمر البناء.

(١٣)
خاتمـــــــــــة

وبعـــــد :

فهذه خطوط عامة يحتاج كل منها الى مزيد من التوضيح.

والمأمول أن نتبع الاقتراح الاول الذي جاء في هذه الورقة من الحصر الشامل والتقييم للمواد الاعلامية والاتفاق على أسس التقييم.

وما لم تكن هذه الاسس محل اتفاق، فستظل المعايير مضطربة بين أيدينا.

نعم: هي معايير قابلة للمراجعة واعادة النظر، ولكن هذا ايضا يتم باتفاق.

ما المواصفات التي نريدها في التربية والاعلام والشباب؟ اذا وضحت، أمكن السير وهو «المأمول».

أما خطوط هذه الورقة فهي «الممكن» في حدود الوقت المتاح، عرضت فيها قضايا رئيسية، هي محاور الحوار، واقتراحات عملية يمكن أن تكون نقاط بدء. أركز فيها على امرين: الحوار، والتعاون على القيام بتجارب عملية مشتركة بين الاعلاميين والتربويين تطبيقا لما دعوا اليه واتفقوا عليه.

والله يقول الحق وهويهدي السبيل.

المراجع والهوامش

(١) وهو الفيلم العربي الذي قام باخراجه المخرج العربي «مصطفى العقاد» في نسختين عربية وانجليزية، لكل منهما مجموعة من الممثلين. ولقد أثار الفيلم حوارا واسعا ولا زال. وأذكره هنا مجرد نموذج للعلاقة بين الدين والاعلام وتطور وسائله والتربية وأساليبها، وحاجة هذا الامر كله الى مزيد من الحوار بين رجال التربية والاعلام والفن، حتى نستطيع ان نفيد الى أبعد مدى ممكن من الوسائل التقنية الحديثة في عرض الاسلام وتاريخه، مع المحافظة في ذات الوقت على ما تدعو اليه مصادر التشريع الاسلامي من التزامات في هذا المجال.

(٢) من نماذج ذلك من السلاسل الامريكية: البيت الصغير، والمسرح الغربي لشك كونورز: ويصور الحياة في الغرب الامريكي وامتداد العمران اليه. وفيلم «ابنة رايان» ويصور ايجابية وشخصية رجل الدين في حياة ايرلندا: فهذه نماذج من اوروبا وامريكا.

(٣) وهو الفيلم الثاني العربي الاسلامي الكبير الذي أخرجه مصطفى العقاد بعد فيلم «الرسالة».

(٤) يرجع في عرض البوذية اليابانية الى: Suzuki, D.T. Zen and Japanese Culture, Princeton Univ. Press, 1970

وللاستاذ سوزوكي عدة كتب عن البوذية عرضا وتحليلا ومقارنة تعتمد على دراسة النصوص الاصلية والممارسة.

(٥) في مصطلحات البوذية يرجع الى: Ernest Wood; Zen Dictionary, Peter Owen limited, London, 1963.

وفيه شرح مجمل لافكار وأنشطة ومصطلحات وقادة الفكر في البوذية.

(٦) سوزوكي (١٩٧٧) المرجع السابق — الفصل الحادي عشر: ص٣٣١—٣٥٩ عن: حب الطبيعة.

(٧) Toffler, A.; The Third Wave, P.342. Pan Books and Allens, London, 1980

(٨) تاريخ الطبري: ٣:٢٢٥ ط. المعارف ـ القاهرة ـ بتحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم.

(٩) نفس المرجع ٢:٣٤٤ ـ يقول الطبري: ولما هلك أبو طالب خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يلتمس من ثقيف النصر والمنعة له ولقومه.

(١٠) نفس المرجع: ٣:٢٢٣—٣٤٢.

(١١) Burckhardt,T. ; Art of Islam Language and Meaning London 1976

من مطبوعات مهرجان العالم الاسلامي

(١٢) زادت العناية في عالمنا المعاصر بقراءة وتفسير الفن الاسلامي وعني بهذا الدارسون الذين جمعوا بين الايمان بالعقيدة والدراسة المتعمقة للفن الاسلامي. وبالاضافة الى كتاب

«بركاردت» وهو من أفضلها يمكن الرجوع الى:

أ ـــ د . عفيف بهنسي «اثر العرب في الفن الحديث» منشورات المجلس الاعلى لرعاية الفنون والاداب والعلوم الاجتماعية ـــ دمشق ١٩٧٠.

ب ـــ نفس المؤلف : جماليات الفن العربي ـــ عالم المعرفة رقم ١٤ ـــ الكويت ربيع الاول ١٣٩٩ هـ فبراير (شباط) ١٩٧٩م.

ج ـــ حسين مؤنس : المساجد. عالم المعرفة رقم ٣٧ ـــ صفر/ ربيع الاول ١٤٠١ هـ ـــ يناير (كانون الثاني) ١٩٨١ م. الكويت.

د ـــ Critchlow, K.: Islamic Patterns.

مدخل تحليلي وكوني مع مقدمة بقلم سيد حسين نصر.

Thames Hudson, London, 1976.

هـ عبدالعزيز كامل : المسجد فن مؤمن : الفصل السابع من كتاب : الاسلام والعصر ـــ سلسلة اقرأ رقم ٣٥٩ رمضان ١٣٩٢ هـ اكتوبر ١٩٧٢ ـــ دار المعارف ـــ القاهرة.

وللكاتب سلسلة من الحلقات عن الفن الاسلامي وقراءاته، اذاعها تلفزيون الكويت في خريف ١٩٧٧ بعنوان «في بيوت الله حيث الايمان والفن المؤمن» ضمن برنامج اسبوعي عنوانه «رحلة مع القرآن» استمر عامي ١٩٧٧، ١٩٧٨. ومجموع حلقاته تزيد عن مائة. وهي تجارب تطبيقية لبعض ما في هذا البحث.

(١٣) لوزارة الاوقاف بالقاهرة تجربة بعنوان «الدين والحياة» بدأت عام ١٣٧٨ هـ/ ١٩٦٨م. وهي منهج في الربط بين الدين والحياة وقد صدرت مجموعتها الاولى عن الوزارة ولها مقدمتان : احداهما بقلم الدكتور محمد حسين الذهبي وكان وزير الاوقاف وقت اصدارها، والثانية مقدمة طويلة بقلم كاتب هذه السطور عندما كان وزيرا للاوقاف وقت بدء التجربة.

وهناك بحث طويل للكاتب عنوانه «التغيير في المجتمع بين الفرد والدولة» ناقش فيه قضايا الانحراف عن الاسلام وبالاسلام في العصر الحديث. انظر : د. عبدالعزيز كامل : مع الرسول والمجتمع. ط. دار الصباح. الكويت ـــ ١٩٨١.

(١٤) من نماذج الكتب التي تعرض وتحلل العقلية العربية، كما يراها الغرب، وفيها تحامل ـــ لا شك فيه ـــ وفيها نقد علينا أن ندرسه ونتعمقه ليعين على اصلاح اخطاء لا سبيل الى تجاهلها:

a — John Laffin : The Arab Mind A Need for Understanding , Cassell, London, 1975.

b — Raphael Patai : The Arab Mind Charles Schribners Sone, New York, 1976.

التربية الصحية في ضوء الاسلام

د. مقداد يالجن

الأستاذ بكلية العلوم الاجتماعية

جامعة الامام محمد ابن سعود الاسلامية ــ الرياض

ان الصحة تكاد تكون أهم شيء في حياة الانسان، ذلك أنه بغيرها لا يستطيع تحقيق آماله فيها. فبغير الصحة لا يستطيع الانسان أن يعمل ولا يستطيع أن يؤدي حتى واجباته الدينية ويحقق الفضيلة، فمن هنا قيل المثل المشهور: «الصحة تاج على رؤوس الأصحاء لا يراه الا المرضى». ولهذا قال الرسول صلى الله عليه وسلم «خذ من صحتك لمرضك ومن حياتك لموتك» (١). ولهذا أيضا دعا النبي صلى الله عليه وسلم الى اغتنام الصحة قبل المرض فقال: «اغتنم خمسا قبل خمس حياتك قبل موتك وصحتك قبل سقمك وفراغك قبل شغلك وشبابك قبل هرمك وغناك قبل فقرك» (٢).

ومفهوم الصحة في الاسلام لا يقتصر على الصحة الجسمية كما هو متبادر في أذهان الناس بل يشمل الصحة الجسمية والنفسية والعقلية أيضا وهناك علاقة وثيقة بين هذه الجوانب اذ ان الصحة الجسمية تؤثر على الصحة النفسية والعقلية والعكس صحيح أيضا، وسوف نعالج هذا الموضوع في مرحلة البلوغ ولهذا لا ينبغي أن تقتصر التربية الصحية على التربية الجسمية فقط بل يجب أن تشمل الجوانب الأخرى أيضا.

والتربية الصحية لا تقتصر أيضا على تربية الطفل في مرحلة معينة من مراحل نموه فقط بل تشتمل كذلك على جميع مراحل نموه. وأساسيات تكوين الصحة قد ترجع الى ما قبل الميلاد. والنقص الحاصل في بناء الصحة قبل الولادة لا يمكن تفاديه فيما بعد ذلك. ولهذا يقول بعض المربين «هذه التجربة الخاصة التي يحصل الجنين عليها أثناء تطوره والتي يجلبها معه حين يأتي الى الدنيا تشكل أساسا لا يمحى تدخل فيه جميع الانطباعات التالية» (٣).

وعلى ذلك يجب أن تنظم التربية الصحية حسب مراحل النمو. لأن لكل مرحلة مبادىء وأساليب لهذه التربية يجب مراعاتها.

وبالتالي نقسم نظام التربية الصحية حسب تلك المراحل على النحو التالي:

أولا ــ مرحلة الحمل أو ما قبل الميلاد

نحن نعلم أن من معاني التربية الرعاية والحماية والتغذية والتنمية وهذه المعاني متصلة بهذه التربية في هذه المرحلة التي هي الأساس فاذا لم يكن الأساس سليما فلا يمكن أن يكون ما بني عليه سليما أيضا، بل قد لا يمكن البناء عليه على الوجه المطلوب. والمبادىء التربوية لهذه المرحلة هي الآتية: ــ

١ ــ أن يكون الأبوان خاليين من الأمراض الوراثية سواء كانت تلك الأمراض جسمية أو عقلية أو نفسية روحية. وان يكونا خاليين أيضا من الأمراض المعدية ولو لم تكن ارثية مثل الأمراض الزهرية، لأنها تتعدى إلى الجنين ولأن صحة الوالدين أساس لصحة الولد، ذلك أن الطفل كالنبتة فإذا أردنا أن ننبت نباتا حسنا فلا بد من اختيار بذرة صالحة ولا بد مع ذلك من اختيار أرض صالحة لهذه البذرة وزرعها فيها، ذلك أنه مهما كانت البذرة صالحة فاذا كانت الأرض غير صالحة فلا ينفع الزرع وبقدر صلاحهما يكون صلاح الزرع.

ولهذا نرى أن الله سبحانه وتعالى قد عبر عن هذه الحقيقة بالإنبات في حق مريم فقال: **«وأنبتها نباتا حسنا»** (٤) وكما تكون الشجرة تكون الثمرة؛ ولهذا قال الرسول عليه السلام «ان لكل شجرة ثمرة وثمرة القلب الولد» (٥) ولا ينبغي أن ننسى هنا قول أحد المتخصصين في هذا الصدد حيث يقول «نحن نعرف اليوم أن الزواج بين أولاد الأشقياء أو السكيرين أو المصابين بالزهري أو حاملي العيوب العقلية الوراثية يعتبر جريمة جديرة بالعقاب... ولذا يعتبر انتاج ذرية من المرضى أو المنحلين أو اللصوص أو المعتوهين جريمة كبرى وهكذا يعد سوء الذرية من أكبر الخطايا» (٦).

لذا أمر الاسلام باختيار شريك صالح لإنتاج ذرية صالحة وسليمة من العاهات فقال الرسول صلى الله عليه وسلم «تخيروا لنطفكم» (٧) وقال «تزوجوا في الحجز الصالح فإن العرق دساس» (٨) ولهذا نرى بعض الصحابة مثل عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب، وبعض علماء الشريعة أمثال الشافعي والحنابلة قد اجازوا فسخ النكاح اذا وجد في احد الزوجين بعض الأمراض المعدية والعيوب العقلية مثل الجذام والبرص والجنون (٩).

ثم إن الوراثة أمر ثابت علميا كما أيدها العلماء وكما أثبتها أخيرا الدكتور كاربنتيه عميد أكاديمية العلوم في بلجيكا وقرر أن الخصائص الجسمية والنفسية تنتقل بالوراثة (١٠) وهو أمر معقول في نفس الوقت ذلك أن الانسان له كيان نفسي ومادي معا وكما تنتقل الصفات الجسمية الى الذرية فإن الصفات النفسية يجب أن تنتقل أيضا. كل هذه أساسيات أولية لبناء الصحة الكاملة عليها وهو أفضل عمل مبدئي يقوم به الآباء نحو أبنائهم في هذه المرحلة التي تعد التربية الصحية فيها أساس لجميع مراحل هذه التربية. فهي تبدأ أصلا منذ التلقيح الأولي إذ يجب أن تكون نفسية الوالدين ونياتهما صافية سليمة عند التلقيح وأن يكونا متفائلين وألا يختلج في نفوسهما شيء من الغضب وسوء الظن والشر من الناحية النفسية ولا يكونا مخمورين فان الدكتور كاربنتيه رئيس أكاديمية

بلجيكا قرر في مؤتمر زيوريخ «أن من يقترب من زوجته ويخيل الى نفسه انه مصاب بمرض خطير فيأتي بولد به مركب النقص، والسكران أو المنفعل يأتي بولد أحمق وعصبي المزاج والمتفائل ينجب أولادا متجردين من الخوف والمواجس والعادات السيئة والغاضب يورث طفلا عصبي المزاج، وحالة المرأة الجسمية والنفسية تؤثر على الحمل» (١١) وهذا ما يقرره أيضا الدكتور الكسيس كارل حيث يقول «لكن جودة الصفات الوراثية لا تكفي لانجاب أطفال من نوع جيد، بل يجب فضلا عن ذلك ألاّ يكون الأبوان المستقبلان نفسيهما مصابين بالزهري أو من المدمنين للخمر أو المورفين أو الكوكايين فسكر الزوج أو الزوجة في لحظة التلقيح جريمة حقيقية، لأن الأطفال الذين يولدون من مثل هذا التلقيح كثيرا ما يعانون أمراضا عصبية وعقلية لا يرجى لها شفاء» (١٢).

٢ ــ أن تتجنب المرأة أثناء الحمل الارهاق والتوترات النفسية والعصبية: ذلك أن حالة المرأة الجسمية والنفسية والعصبية تؤثر على الجنين كما يقرر الدكتور كاربنتيه (١٣) وكما يقرر علماء النفس أن القلق النفسي والضعف الشديد للمرأة مدة الحمل يؤثران على الجنين (١٤) ومعلوم علميا أن حمل الأثقال يؤدي الى سقوط الجنين أحيانا. فهناك قواعد صحية للحمل يجب أن تعرفها المرأة ويجب أن تتعلم الفتيات تلك القواعد قبل الزواج. يقول هنا الدكتور ألكسيس كارل «فهناك قواعد علمية لصنع السيارات أو تربية المواشي وكذلك هناك قواعد لحمل الأطفال وتكوينهم، يجب أن تعلم هذه القواعد لجميع العنصر النسوي من السكان في مدارس متخصصة» (١٥).

والمبادىء الاسلامية المتعلقة بالنكاح والحقوق الزوجية ضامنة لحماية الجنين من مثل هذه المخاطر، لأن الاسلام أمر أولا الزوج بحسن معاشرة زوجته لكي لا تصاب الزوجة وهي حامل مثلا باضطرابات نفسية وعصبية فيتأثر بها الجنين، من جراء سوء معاملة الزوج لزوجته. فقال تعالى مثلا **«وعاشروهن بالمعروف»** (١٦)، كما أن الاسلام ضمن رزق المرأة وجعل نفقتها على الزوج لكي لا تعمل المرأة وترهق نفسها بالبحث عن الرزق وخاصة أيام الحمل، لهذا قال تعالى **«وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس الا وسعها لا تضار والدة بولدها»** (١٧) وكذلك جعل مؤنة السكن على الزوج فقال تعالى **«اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم»** (١٨)، وذلك لتكون آمنة النفس مطمئنة القلب من هم المسكن والمأوى والرزق ومرتاحة الجسم.

٣ ــ أن تتناول الحامل الغذاء الكامل والضروري وأن تتجنب الأغذية الضارة لأن الجنين يتغذى بغذاء الأم فإذا نقص الغذاء في هذه المرحلة يؤثر هذا النقص على نمو الجنين بقدر نقصه واذا زاد النقص قد يولد الطفل ناقص النمو أو مشوه الخلقة.

٤ ــ أن يكون الأبوان سليمين من الأعراض والحالات المرضية النفسية. وذلك مثل حالات التشاؤم والمخاوف وسوء الظن والنية، اذ يجب أن يتجرد الأبوان من هذه الحالات قبل حدوث الحمل، كما يجب على الأم خاصة أن تكون متجردة منها أثناء الحمل كله.

لأن حالة المرأة النفسية تؤثر على الجنين من

حيث الصحة النفسية والمرضية أكثر، والمبادىء الاسلامية المتعلقة بهذا الجانب ضامنة لأن تكون المرأة على الحالة النفسية الحسنة لأن الاسلام أمر أن يكون المسلم بصفة عامة متفائلا لا متشائما ولا يائساً من رحمة الله، فكان الرسول «يعجبه الفأل ويكره الطيرة» (١٩) وكان يقول «بشروا ولا تنفروا» (٢٠) وقال «من أساء الظن بأخيه فقد أساء بربه ان الله تعالى يقول: «**اجتنبوا كثيرا من الظن أن بعض الظن إثم**» (٢١) وقال أخيرا «حسن الظن من حسن العبادة» (٢٢).

لأن التشاؤم أصلا حالة نفسية مرضية ضارة على الصحة الجسمية أيضا ولهذا يقول بعض علماء النفس «انه يتحمل بفعل اتجاهه التشاؤمي هذا متاعب هي أشد وقعا على نفسه وأعصابه من وقع الكوارث أو الملمات أو المآسي التي يتوقع حدوثها ويستهلك اتجاهه التشاؤمي من الطاقات عبثا لأنه لا يستطيع أن يتحكم في اتجاهه الخاطىء بأعمال قوة الارادة، ذلك أن بواعث التشاؤم هي أبعد وأعمق من أن تنالها الارادة الواعية» (٢٣).

٥ ـ أن يتجنب الأبوان قبل الحمل والأم أثناء الحمل المشروبات الروحية والمواد المسكرة: لأن الخلية التي يتكون منها الجنين اذا كانت متأثرة بمثل هذه المشروبات تأثر الجنين خاصة من الناحية العقلية؛ ولهذا يقول التربويون اذا أردنا أن نكون جيلا سليم العقل يجب أن يتجنب الآباء تناول المشروبات الروحية كما ذكرنا وبخاصة الأمهات أثناء الحمل. ويقول أحد هؤلاء «يجب أن ينبهن الى الخطر الذي يتعرض له الطفل من جراء اسرافهن في التدخين وشرب القهوة وتعاطيهن المورفين والمشروبات الروحية أثناء الحمل والرضاع» (٢٤).

ونحن نعرف أن المبادىء الإسلامية الصحية قد حرمت مثل هذه المشروبات والأمثلة على ذلك كثيرة منها قول الرسول «كل مسكر خمر وكل خمر حرام» (٢٥).

ثم إن الاسلام حرم كل الأغذية الضارة وأحل كل الأغذية الطيبة فقال تعالى: «**يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث**» (٢٦).

ويجب أن تنبه الحاملات الى أنه كلما نما الجنين في بطن أمه زاد تأثره بحياة الأم الجسمية والنفسية والعقلية معاً.

ثانيا ـ التربية الصحية في مرحلة الرضاعة:

ومدة الرضاعة في الإسلام سنتان، ويمكن اجمال أهم مبادىء التربية الصحية في هذه المرحلة بما يلي:

١ ـ الاهتمام بارضاع الطفل وتغذيته بانتظام مناسب لعمر الطفل.

ذلك أن ارضاع الأم فيه غذاء مادي وغذاء عاطفي وكلا الأمرين مهم من الناحية التربوية لا يستغني عنه ما لم تكن هناك ضرورات كموت الأم أو المرض أو انقطاع اللبن، وعلى الأب في هذه الحالات أن يستأجر مرضعا ان وجد والا فعليه ارضاعه بلبن صناعي أو اعطائه غذاء مناسبا لعمر الطفل وأن يحتوي اللبن أو الطعام الخاص على الفيتامينات المتنوعة ولقد تكلم المربون عن أهمية ارضاع الأم من الناحية التربوية ورأوا أنه لا يصح العدول عنه الى غيره من الناحية التربوية وتكلموا أيضا عن أضرار الرضاعة الصناعية (٢٧).

ولهذا كله قال تعالى: «**والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة**» (٢٨) ومن الأمور المهمة ان يكون الإرضاع وإعطاء اللبن والطعام في أوقات منتظمة تتناسب مع عمر الطفل بالشهور لأن تناول الغذاء بانتظام من مبادىء التغذية الصحية ومن الخطأ إعطاء الرضعة والوجبات كلما بكى الطفل.

٢ ـ أن تكون المرضع جيدة الصحة سليمة من الأمراض الجسمية والعقلية والنفسية:

ذلك أن الطفل يتأثر بصفات المرضع عن طريق لبنها، فإن اللبن هو الغذاء الوحيد للطفل في هذه المرحلة فإذا كان اللبن ليس جيدا فلا يكون النمو سليما أيضا وكما أن الناس يتأثرون بالأغذية من الناحية الصحية والعقلية كذلك الطفل يتأثر بالأم عن طريق اللبن بما تمتاز به من الخصائص الجسمية والعقلية.

والسر في ذلك أن الأم بمثابة الأرض التي يتغذى الإنسان بحبوبها وثمارها فالأرض بما تمتاز به من خصوبة ترابها وبما تحوي من فيتامينات وبروتينات وأملاح معدنية تؤثر على صحة الناس ونمو عقولهم. ولما لاحظ بعض العلماء أن سكان بعض المدن يصبحون أذكى من غيرهم، ودرسوا سبب ذلك وجدوا أن إنتاج بعض الأراضي الزراعية تكون غنية بالفيتامينات والبروتينات اكثر من غيرها، ولما درسوا السبب وجدوا الأمر يرجع الى الأرض وترابها بما تمتاز بمحتوياتها الغنية بتلك الفيتامينات المهمة والضرورية.

وجدير بالذكر أن بعض علماء الشريعة أدركوا هذا السبب عندما دعوا الى أن تكون المرضع عاقلة وألا تكون حمقاء ويعلل ذلك أبن قدامة بقوله «كيلا يشبهها الولد في الحمق لأن الرضاع يغير الطباع» (٢٩)، وعلل ابن سينا من الناحية التربوية بأن اللبن يعدي وينقل الطباع من المرضع الى الطفل فيقول هنا مثلا «ان من حق الولد على والده احسان تسميته ثم اختيار ظئر له كيلا تكون ورهاء (أي ذات خرق وسوء رأي) ولا ذات عاهة فإن اللبن يعدي» (٣٠)، ومن المربين الغربيين من أدرك أهمية الموضوع أيضا فيقول أحدهم مثلا «ويجب أن تكون المرضع جيدة الصحة حسنة المزاج هادئة فان العنف والانفعالات والكدر كلها تفسد اللبن» (٣١).

ومن قبل هؤلاء جميعا قد بين الرسول صلى الله عليه وسلم أهمية الرضاعة وعبر عن تأثير اللبن بتعبير علمي وتربوي بأن اللبن يورث الطباع والخصائص العقلية فقال الرسول صلى الله عليه وسلم «**لا تسترضعوا الورهاء (الحمقاء)**» وفي رواية أخرى «ولا تسترضعوا الحمقاء فإن اللبن يورث» (٣٢) وروى عن عمر بن الخطاب أن الرسول نهى عن ارضاع الحمقا» (٣٣).

٣ ـ الوقاية من الأمراض:

ان في التربية وخاصة تربية الصغار ثلاث أمور مهمة وهي الحماية والتنمية والتغذية، والحماية أو الوقاية من الأمور المهمة في ميدان المحافظة على صحة الطفل وخاصة في هذه المرحلة التي لا قبل له فيها بوقاية نفسه من الأمراض وأسبابها، وقد تتسرب بعض الأمراض إلى الأطفال وتظهر نتائجها الخطيرة في المستقبل، وقد تتسرب اليه بعض الجراثيم وتظل في جسمه مدة طويلة دون أن يصاب

بمرض اذا كانت عنده مناعة وبنية قوية، حتى اذا ما ضعف وزالت المناعة كثرت تلك الجراثيم وأصيب الطفل بأمراض مختلفة، ولأهمية الوقاية قال الأطباء الوقاية خير علاج.

وسوف نتكلم كثيرا عن أهمية الوقاية وخاصة في مرحلة المراهقة ونذكر كثيرا من النصوص عند الكلام عن تكوين الوعي الصحي لدى الشباب.

٤ ــ الاهتمام بنظافة الطفل:

والنظافة من أسباب الوقاية من الأمراض لأن أكثر الأمراض ناشئة من القذارة، كما أنها من أسباب النمو الصحي وخاصة في هذه المرحلة، ولهذا نجد الأطباء ينصحون بغسل الطفل بالماء الدافىء يوميا ان أمكن في الشهور الأولى من الولادة أو في فترات قصيرة على الأقل وأن يكون الغسل قبل الارضاع أو قبل الأكل في حالة عدم الرضاعة.

ونحن نعلم أن الاهتمام بالنظافة من الأمور المهمة في الاسلام لدرجة أنه عدها من الايمان أو شطرا من الايمان كما ورد في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم فقال «**الطهور شطر الايمان**» (٣٤).

ولا نجد دينا أو نظاما يهتم بالنظافة هذه الدرجة التي تصبح النظافة جزءاً من الايمان بالله. وينال ثوابا من الله بطهره ونظافته، ان فعل ذلك لوجه الله تعالى.

٥ ــ إضفاء العطف والحنان والشفقة:

ان أكثر الأمهات يظنن خطأ أن الحاجة الأساسية للطفل في هذه المرحلة هو الغذاء والنوم وقضاء الحاجة. ويظنن أيضا أن الطفل إذا بكى بعد ذلك اما لمرض أو لشكوى، ولا يعلمن أن الأطفال في هذه المرحلة بعد شهور من الولادة يحتاجون الى العطف والحنان ويبكون أحيانا اذا شعروا بالحرمان من الغذاء العاطفي. فاذا بكى الطفل في هذه الحالة وأخذته في حضنك وقبلته وابديت له الاهتمام والتودد له سكت وسكن وهدأ لأنه أخذ غذاءه أيضا واذا استمر على الصراخ والبكاء بعد ذلك قد يكون الصراخ لشكوى في جسمه وألم ألمّ به.

واذا حرم الطفل من غذائه العاطفي سوف يترتب عليه حالات نفسية مرضية تقاس درجتها بدرجة حرمانه من هذه العاطفة، واذا حرم تماما يظهر آثاره على تصرفاته الشاذة وخاصة في المرحلة التالية.

ولهذا كله نجد الاسلام يأمر بالعطف والرحمة على الصغار بصفة عامة فقال الرسول صلى الله عليه وسلم مثلا «**من لم يرحم صغيرنا ويعرف حق كبيرنا فليس منا**» (٣٥). وهناك نصوص عديدة في هذا الموضوع سترد في مواضعها في المراحل القادمة.

ثالثا ــ التربية الصحية في مرحلة الحضانة:

وهذه المرحلة تبدأ من نهاية السنة الثانية وتستمر الى السنة السابعة. وهذا رأي معظم أهل الفقة والشريعة (٣٦).

في هذه المرحلة يتصرف الأطفال ويتكلمون عن أنفسهم ويأكلون ويشربون ويلعبون ويعاشرون الأطفال ، ثم يذهبون الى مدرسة الحضانة ويبدأون بتعلم ما هو حسن وما هو قبيح من الكلام ومن الأفعال، وعلى هذا الأساس تختلف مبادىء التربية الصحية هنا عن المرحلة السابقة بعض الشيء.

فمن حيث المبادىء الصحية الأساسية التي ذكرناها في المرحلة السابقة من التغذية

والوقاية والنظافة، تستمر في هذه المرحلة أيضا لكن أسلوب التربية يختلف هنا من حيث ان الطفل هنا يمارس بنفسه تلك المبادىء ويعتاد عليها حتى تصبح تلك المبادىء أسلوب سلوك ونظام صحة في حياته اليومية. فينبغي أن يبدأ الطفل بعد السنة الثالثة بغسل اليدين قبل الأكل وبعده وأن يأكل بنظام في أوقات معينة. وألا يأكل كثيرا لأن كثرة الأكل تضر بالصحة أيضا، ولهذا قال تعالى هنا «**كلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين**» (٣٧) وقال الرسول صلى الله عليه وسلم «**ما ملأ آدمي وعاء شرا من بطنه بحسب ابن آدم أكلات تضمن صلبه فإن كان لا محالة فثلثه لطعامه وثلثه لشرابه وثلثه لنفَسه**» (٣٨).

وينبغي أن يبعد عن الأكلات والمشروبات الضارة بالصحة سواء ما حرمها الاسلام بالنص أو أثبت الأطباء ضرره من الأطعمه والأشربه المستجلة لأن الاسلام احل الطيبات وحرم الخبائث الضارة، ولهذا قال تعالى: «**يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث**» (٣٩).

كذلك ينبغي أن ينظم نوم الطفل وذلك بأن ينام مبكرا وأن ينام الساعات الضرورية لأمثاله، لأن النوم غذاء للطفل كما هو غذاء للكبير لكن حاجة الأطفال الى النوم أكثر من حاجة الكبار اليه.

ومن ناحية الصحة النفسية: يجب عدم تخويف الأطفال بأشياء وهمية كالتشاؤم بأشياء ليس لها أصل مثل الطيرة وغيرها والتي كانت موجودة في الجاهلية وأبطلها الاسلام (٤٠).

وقد أصيب كثير من الأطفال بالخلل العقلي نتيجة للتخويف بمثل هذه الخرافات. كذلك يجب إضفاء الحنان والرحمة وذلك لينشأ الطفل عطوفا رقيقا رحيما بالناس لأن من عومل بالقسوة في الصغر يكون قاسيا في الكبر ومن حرم من عطف الأبوين لا يكون عطوفا على الناس في الكبر. ولهذا لما عمل علماء التربية والنفس إحصاءات ليروا الفرق بين الأولاد الذين عاشوا في الملاجىء بعيدين عن عاطفة الآباء والأمهامت وبين الذين عاشوا في حضن أمهاتهم وبين دفء عاطفة الآباء ورحمة الأمهات وجدوا فرقا شاسعا في صحتهم وتصرفاتهم فوجودا ان معظم الأطفال من النوع الأول قد أصيبوا بالأمراض النفسية والاضطرابات العصبية والنقص في النمو الطبيعي في ناحية من نواحي النمو أو كلها (٤١). ولهذا كان الرسول رحيما بالأطفال في معاملته لهم وعطوفا عليهم وكان يقبلهم ويحتضنهم، فقد روي أنه مرة قبل الحسن فقال له أحد أصحابه ان لي عشرة من الولد ما قبلت منهم أحدا فقال الرسول صلى الله عليه وسلم عندئذ **من لا يرحم لا يُرحم**» (٤٢) هذه اشارة لطيفة سبق بها الرسول صلى الله عليه وسلم علماء النفس لأن من لا يرحم صغيره لا يرحمه عند كبره لأنه لم يجد منه رحمة ليرحمة، بل يعاديه فنحن اذا حرمنا الأطفال من العطف والرحمة في صغرهم فهم لا يرحموننا ولا يعطوفون علينا عند كبرهم، وروي أنه خرج يوما الى المسجد وعلى عاتقه أمامة بنت أبي العاص فصلى فإذا ركع وضعها واذا رفع رفعها» (٤٣).

ولأن الطفل الذي لا يجد العطف والحنان والرحمة والتقدير خاصة في هذه المرحلة التي يشعر بالحاجة اليها اكثر من المرحلة السابقة

يشعر بالحرمان وفقدان الذات التي تؤدي في النهاية الى الحالات التي ذكرناها.

رابعا ــ التربية الصحية في مرحلة التمييز

ومدة هذه المرحلة تبدأ من السنة السابعة وتمتد الى البلوغ لأن بداية السابعة بداية الأمر بالصلاة وبتعليم احكامها. كما ورد في الحديث المشهور (٤٤) وتقابل هذه المرحلة مرحلة التعليم الابتدائي.

وتمتاز هذه المرحلة بان الطفل يزداد نموا من الناحية الجسمية والنفسية والعقلية اكثر من المرحلة السابقة ويستطيع أن يتعلم أشياء كثيرة كما يستطيع أن يقوم ببعض الأعمال والواجبات والمسئوليات.

ولهذا كانت هذه المرحلة أول مرحلة تربوية وتعليمية جادة وأخذت معظم الدول بنظام التعليم الاجباري لهذه المرحلة.

وعلى هذا الأساس تتميز التربية الصحية في هذه المرحلة بما يلي:ــ

١ ــ تكوين الوعي الصحي لديهم بتبصيرهم بأسباب الأمراض المختلفة بالوسائل العلمية الحديثة، وينبغي تنفيرهم من القذارة وذلك باظهار الجراثيم الموجودة فيها بالمجهر والآلات الحديثة وبعرض الافلام والاعلانات الصحية في المدارس.

٢ ــ الزامهم بالسلوك الصحي وفقا للوعي والمعرفة الصحية في البيت والمدرسة والمجتمع حتى ينشأ عليه ويعتاده.

٣ ــ تكوين الشعور بالمسئولية الصحية عن أنفسهم وغيرهم في البيت والمدرسة والمجتمع وذلك ببيان كيف أن الانسان باهماله المبادىء الصحية قد يكون سببا لمرضه ولمرض غيره وكيف ان بعض الأمراض تحصد الأفراد وتهدم البيوت والأسر كما ينشأون على ممارسة هذه المسئولية فيما بينهم فيأمرون غيرهم بالالتزام بالمبادىء الصحية اذا وجدوهم يهملونها وينهونهم عن الخروج عليها في المدرسة والبيت.

٤ ــ يجب الاهتمام بالتغذية اللازمة والنظامية:

لأن نقص الغذاء في هذه المرحلة يؤدي الى النقص في النمو الصحي كذلك الإلتزام بنظام التغذية الصحية من مبادىء التغذية الصحية وينبغي أن يتناولوا الأغذية التي تحتوي البروتينات والفيتامينات والنشويات والسكريات والدهنيات، والأغذية التي تحتوي هذه الأشياء مذكورة في الكتب الطبية بالتفصيل وعالجناها في بحث آخر (٤٥). كما ينبغي الاهتمام بطريقة الطهي في التغذية لأن هناك طرقا خاطئة في الطهي تؤدي إلى زوال الفيتامينات والبروتينات.

كما يكون هناك تسمم غذائي يحصل نتيجة الأخطاء أو الجهل بطرق التغذية وقد يكون هذا التسمم قاتلا وقد يكون من أسباب الأمراض. فيجب أن تعرف الأمهات وصانعو الأطعمة في المدارس الطرق الصحية لعمل الأغذية، ولا بد من الرجوع الى الكتب الطبية في هذا الميدان (٤٦). وهذه الأمور العلمية يجب الرجوع الى مصادرها وقد أمرنا بالسلوك العلمي دينا. واذا أقدم الانسان على شيء بدون علم كان مسئولاً أمام الله لهذا قال تعالى **«ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا»** (٤٧) وقال الرسول **«الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها»** (٤٨)

وفي رواية أخرى «الكلمة الحكمة ضالة المؤمن» (٤٩).

٥ ــ التشجيع على الرياضة والنزهة

فالرياضة تساعد على النمو وعلى نشاط الدورة الدموية وعلى النشاط الذهني واراحته من عناء المذاكرة والتعلم وقد تتم عن طريق الأنشطة المدرسية وخير الرياضة التي يمكن أن يقوم بها الأطفال بأنفسهم السباحة فالسباحة منشطة ومطهرة للجسم اذا كان الماء طاهرا وهي خير الرياضة من حيث أنها تجعل جميع اطراف الانسان وجميع عضلاته ومفاصله تتحرك في آن واحد، كما أنها تفيد الانسان في مستقبل حياته فقد تكون وسيلة النجاة من الغرق في حالات الوقوع في المياه ولهذا روي عن بعض الصحابة قولهم: «علموا أبناءكم السباحة والرماية....» (٥٠).

ومن الأهمية بمكان أيضا بيان أهمية النزهة والخروج بالأطفال الى البساتين والحدائق والغابات من حين الى آخر لأن في ذلك تجديد للهواء النقي، اذ من المعلوم أن الأشجار تمتص الغازات السامة وتنشر الأكسجين وهو مهم للصحة، وكذلك الاستراحة تحت ظلال الاشجار مفيد للأعصاب ومريح للبال وراحة للنفس.

٦ ــ ومن مبادىء الصحة العقلية اشباع الحاجة الى الاطلاع وتجنب التناقضات:

ان الأطفال يدركون التناقضات في هذه المرحلة، سواء كان التناقض بين الآراء والأقوال أو كان بين الأقوال والأفعال؛ ذلك أن التناقض يضع الطفل في حيرة من أمره ويعوق نموه العقلي واذا زادت التناقضات في الاسرة وفي المدرسة أو بين الآباء وبين البيت والمدرسة زادت درجة النقص في النمو العقلي، وقد يؤدي الأمر الى الجنون في النهاية اذا كان شديدا وكثيرا واذا يئس منه.

ولهذا فمن الخطأ أن يأمر أحد الآباء الطفل بشيء وينهاه الآخر عنه، أو تأمره المدرسة بأمر وتنهاه عنه الأسرة، كذلك من الخطأ الشنيع أن ينهى الآباء الطفل عن فعل شيء أو تناول شيء هم يفعلونه. ولهذا قال تعالى «**يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون**» (٥١).

ومن الأهمية بمكان أيضا اشباع حاجة الطفل الى الاطلاع، فكما أن أية حاجة أساسية اذا لم تشبع تؤثر في النمو الطبيعي بدرجة حرمان الانسان منها، فكذلك الحاجة الى الاطلاع فانها من الحاجات العقلية، والأطفال مولعون الى معرفة كل ما يرونه ويشاهدونه باللمس أحيانا والذوق والشم أحيانا أخرى. ويحاولون فتح الأشياء والعلب المقفولة، وكلما كانت درجة ذكائهم عالية كانت درجة بحثهم وتنقيبهم عن الأشياء أكثر أيضا واذا منع الاطفال من حب الإطلاع هذا قد يصابون بالتجمد العقلي أو التبلد الذهني، وذلك بالرغم من وجود الاستعداد الوراثي المتفوق عندهم.

خامسا ــ التربية الصحية في مرحلة البلوغ والشباب:

وقد اختلف العلماء والمربون في تحديد بداية هذه المرحلة ونهايتها وكان الاختلاف طبيعيا، ذلك أن هناك فروقا من الناحية البيولوجية والسيكولوجية بين الذكر والأنثى أولا، كما أن هناك فروقا داخل الجنس الواحد ومن هنا يقول الدكتور فؤاد البهي

السيد: «يختلف المدى الزمني لمرحلة البلوغ تبعا لاختلاف الجنس ذكرا كان أم أنثى ويختلف أيضا تبعا لاختلاف العوامل الوراثية التي تحدد السلالة التي ينحدر منها الفرد وتبعا لاختلاف البيئة الجغرافية الطبيعية التي يعيش الفرد في اطارها، اذ من المعروف الآن أن سكان المناطق المعتدلة يبلغون أسرع من سكان المناطق الحارة والباردة ومن المعروف أيضا أن سكان المدن يبلغون قبل سكان القرى (٥٢).

وأما علماء الشريعة فيقرر بعضهم بأن الحد الأدنى من امكان البلوغ بالنسبة للولد بعد استكمال التاسعة أي في بداية العاشرة وقيل في نصف العاشرة، وأما بالنسبة للبنت قيل في أول التاسعة وقيل في نصفها (٥٣). وأما بالنسبة للحد الأقصى فاختلف أصحاب المذاهب بناء على اختلاف أحاديث مروية فقال أبو حنيفة: سن البلوغ تسع عشرة أو ثمان عشرة للغلام وسبع عشرة للجارية، وقال أكثر المالكية حده فيهما سبع عشرة أو ثمان عشرة، وقال الشافعي وأحمد وابن وهب والجمهور حده فيهما استكمال خمس عشرة سنة (٥٤) على ما في حديث ابن عمرو وهو أنه لما عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ابن أربع عشرة سنة فلم يقبل أو فلم يجزه ثم لما عرض يوم الخندق وهو ابن خمس عشرة سنة أجازه (٥٥). ولما علم عمر بن عبد العزيز هذا الحديث جعل هذه السن حدا بين الصغير والكبير (٥٦).

بعد هذا كله نقرر بداية هذه المرحلة بالسن العاشرة بصفة مبدئية ونهايتها بالثامنة عشرة بصفة نهائية والتكاليف في نظر الاسلام محددة بالبلوغ والبلوغ محدد بالاحتلام وبه يصبح الانسان مسئولا عن تصرفاته ويدخل تحت طائلة القانون فقال الرسول (صلى الله عليه وسلم): **«رفع القلم عن ثلاث عن المجنون حتى يعقل وعن المبتلي حتى يفيق وعن الصبي حتى يحتلم وفي رواية أخرى حتى يشب»** (٥٧) وفي رواية لأبي داود حتى يكبر (٥٨) وكذلك رواه أحمد والنسائي وابن ماجه (٥٩). وليس هذا الاختلاف الا في اللفظ في نظري، لأن من يحتلم فقد أصبح شابا ومن أصبح شابا فقد كبر ودخل في عداد الكبار، ولهذا فقد خاطب الرسول صلى الله عليه وسلم البالغين بالشباب عندما قال **«يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج»** (٦٠) وإذا حددنا الآن مرحلة البلوغ بين بدايتها ونهايتها ما بين (١٠ ــ ١٩) نكون قد جمعنا معظم الآراء، كان ذلك من حيث تحديد بداية المرحلة ونهايتها وحد التكاليف أما من حيث التربية في هذه المرحلة فان هذه المرحلة أهم مراحل التربية عامة وهي أخطر مرحلة لنمو الدافع الجنسي ولاحتمال انحرافه عن سواء السبيل ولتعرضه نتيجة لذلك للاصابة بالأمراض التناسلية الخطيرة أو هبوط صحته نتيجة الانغماس في الحياة الجنسية.

ومن ناحية أخرى باعتبار أن النمو العقلي الطبيعي يصل الى كماله في نهاية هذه المرحلة كما يقرر ذلك المربون (٦١) فانه يمكن تكوين وعي صحي وعقلي وعلمي معا ويستطيع أن يدرك الأمور التجريدية والمعنوية والعلاقات الفكرية والعلمية والأسباب والمسببات ويتعقل الأشياء والحكم على ما لا يدركه ويتعقله الأطفال في المراحل السابقة.

ولهذا نستطيع أن نشرح أسباب جميع الأمراض الجسمية والنفسية والعقلية، والعلاقات بين هذه الأمراض المختلفة من

حيث التأثير والتأثر.

وعلى هذا الأساس يمكن عرض أساليب ووسائل التربية الصحية لهذه المرحلة على النحو التالي:

١ ـ مبادىء التربية الصحية التي عرضناها في المرحلة السابقة مثل التغذية اللازمة والوقاية من الأمراض. وتكوّن الوعي الصحي، والالتزام بالسلوك الصحي، يستمر في هذه المرحلة أيضا.

٢ ـ بيان الأضرار والأمراض الناتجة عن كل المحرمات التي حرمها الاسلام مثل أكل لحم الخنزير ولحوم الحيوانات المتوحشة، ومثل الخمور والمخدارت ووطء المستحاضة، وما الى ذلك.

٣ ـ بيان الأهمية والقيمة الصحية للمبادىء الاسلامية في ضوء الطب الحديث وذلك مثل بيان الأهمية الصحية للاغتسال بصفة عامة والغسل بعد الجنابة بصفة خاصة. وكذلك أهمية الوضوء والاستنجاء ونظافة الثياب وتقليم الأظافر. ثم المبادىء الخاصة بالأكل، مثل غسل اليدين قبل الأكل وبعده، ومضغ الطعام جيدا وبرودة الطعام، وعدم النفخ في الطعام، والاعتدال في المأكل والمشرب، ويطول بنا المقام لو بينا ذلك بالتفصيل مدعما بآراء وتقرير الأطباء المسلمين وغير المسلمين في ذلك كله، ويحتاج الأمر الى كتابة كتاب مستقل في ذلك.

٤ ـ بيان الأمراض التناسلية والشذوذ الجنسي والزنا والتصرفات الأخرى غير الصحية الخاصة بالحياة الجنسية كالاستمناء وغيرها. وقد صدرت كتب طبية حديثة عن الأمراض التناسلية والحياة الجنسية، نجد فيها دعما علميا لما حرم الاسلام من الزنا والشذوذ والتصرفات الأخرى الخاصة بالحياة الجنسية. فيجب بيان ذلك بالوسائل العلمية الحديثة. وسوف نذكر طرفا منها عند الكلام عن التربية الأخلاقية.

٥ ـ تكوين الوعي بالمسئولية الدينية عن الصحة.

ان المعرفة العلمية للأمراض وأسبابها لا تكفي، ذلك أن هناك اطباء يعرفون جيدا أضرار المشروبات الروحية ومع ذلك يشربونها. وهناك المدمنون للسجائر وعرفوا اضرارها ومع ذلك يدخنونها ويقول بعضهم انني أضر بذلك صحتي ولا أضر غيري، هذه الفكرة ناشئة أصلا عن الاعتقاد بالحرية الشخصية بغير مسئولية. ففي نظر الاسلام الانسان مسئول عن صحته أولا ومسئول عن صحة الآخرين اذا كانت تصرفاته الخاطئة تؤدي الى الإخلال بصحة الآخرين.

وذلك بناء على قوله تعالى **«ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة»** (٦٢) وبناء على ذلك حرم الاسلام الانتحار لأن الانتحار يقوم على اعدام الصحة والحياة. وجعل الاسلام عقاب الانتحار العذاب الدائم في الأخرة فقال الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا الصدد **«من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها ومن تردى من جبل فقتل نفسه فهو يتردى في نار جهنم خالدا مخلدا فيها»** (٦٣)

وبالنسبة للصحة العامة، فان الاسلام اعتبر المسلمين كجسد واحد.

فقال الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ **«مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»** (٦٤) وقال

«لا يؤمن احدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه» (٦٥) ومن وسائل المحافظة على صحة الأفراد والجماعة التداوي والاسراع اليه، ولهذا نجد الرسول يأمر بالتداوي ويقول **«تداووا عباد الله فإن الله تعالى لم يضع داء الا ووضع له دواء غير داء واحد الهرم»** (٦٦).

ولهذا ينبغي ان نربي الشباب على الاسراع الى الاطباء عندما يمرضون أو عندما يشعرون بحالات مرضية، لأن الأمراض في بدايتها تكون سهلة العلاج بصفة عامة، ولكن عندما تكون مزمنة يصعب علاجها، واذا وصل الداء الى درجة من التمكن قد لا يمكن علاجه.

كذلك ينبغي أن نكشف لهم عن علامات الأمراض المختلفة، ليعرفوا العلامات الدالة على خطورة الأمراض، حتى اذا ما شعروا بها بأنفسهم يسرعون الى الأطباء.

٦ ــ تكوين بصيرة علمية عن طريق تحقيق الصحة الكاملة وعن طريق بيان أسباب الأمراض المختلفة وأهم جوانب الصحة الكاملة: الصحة العقلية، والصحة النفسية والصحة الجسمية أو العضوية ولنذكر الآن كل واحدة منها بشيء من التفصيل مع بيان العلاقة بينها ومع بيان الأسباب المرضية لها.

أ ــ تحقيق الصحة العقلية:

وتتحقق أولا بالوقاية من الأسباب التي تؤدي الى الأمراض العقلية وهذه الاسباب تنقسم بصفة عامة الى أسباب بيولوجية وأخرى سيكولوجية (نفسية)

فالأولى كثيرة، منها تجنب المسكرات والمخدرات بجميع أنواعها القديمة والحديثة: ولقد قرر المؤتمر العلمي الدولي المنعقد في بلجيكا عام ١٩٢٩ أضرار ذلك كله على عقول المدمنين وعقول ذرياتهم، وما ينتج عن ذلك من الأمراض الأخرى وقد دوّن تلك الأمراض الدكتور أحمد غلوش الذي اشترك في هذا المؤتمر ممثلا الحكومة المصرية في كتاب خاص له (٦٧) ثم أنشأ جمعية خاصة باسم جمعية مكافحة المخدرات ولا زالت هذه الجمعية مستمرة في نشاطها.

ويفند أحد الأطباء المزاعم بأن الخمور تنشط الجسم وتقلل التعب وتعالج الضعف الجنسي وتبعث الدفء والراحة في الجسم، فيقول «هو أمر شائع خطأ، بل هي مثيرة فقط... فهي توهم النشاط لأنها تثير الاسكانيات الجسمية والعقلية (٦٨) لأنها تحرقها وتشعلها مرة واحدة ثم تخمد بعد ذلك مرة واحدة. ولهذا يصاب الناس في البلاد الباردة بالبرودة القاتلة نتيجة هبوط الحرارة مرة واحدة واحتراق الطاقة الواقية للجسم، كما يقتل ارتفاع الحرارة الناتجة عن الخمر بعض المدمنين في البلاد الحارة، ثم يقول: «ويمكن أن توهم الخمر بأنها تقلل التعب.... فان زوال الشعور بالتعب عن طريق الخمر هو شيء مؤقت ومتى أنتهى تأثير الخمر عاد الشعور بالتعب مرة أخرى وبشكل أقوى.

وليس للخمر أي تأثير مباشر على النشاط الجنسي وتأثيرها ينحصر في ازالة الخجل... فقد تضعف هذا النشاط بشكل مؤقت وتجعل الانسان عنيفا، والخمرة بكمياتها القليلة تضعف جميع الامكانيات العقلية... والخمرة تهيج قرحة المعدة وهي تضعف مركز التفكير الأعلى وتضعف العقل أو تفقده بصورة مؤقتة» (٦٩).

وهناك أضرار صحية كثيرة يطول شرحها.

ولهذا حرم الاسلام الخمر تحريما قاطعا وحرم بيعها وتجارتها وصناعتها. وعبر عنها القرآن بالرجس وعبر عنها الرسول بأم الخبائث. ومن وسائل تحقيق الصحة العقلية وقاية الانسان نفسه من بعض الأمراض مثل الزهري الذي يؤدي الى الجنون اذا انتقلت جراثيمه الى خلايا المخ. هذا المرض الخبيث يرجع الاصابة به ٩٨٪ بسبب انتشار الفاحشة في المجتمع كما أن له اعراضا اخرى مثل الشلل ويؤدي الى تشويه الجنين اذا حلت الأم المصابة به (٧٠) لذا قال تعالى: «**ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا**» (٧١).

ومنها أيضا سوء التغذية سواء كان بعدم تناول الأغذية اللازمة أو تناول الأغذية الضارة (٧٢) ولذلك أباح الاسلام تناول ما يحتاج اليه الانسان من الطعام وحرم ما يضره منها «**يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث**» (٧٣) «**كلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين**» (٧٤).

هذا الى أن هناك بعض الأسباب النفسية والروحية قد تؤدي الى الأمراض العقلية فهي كثيرة أيضا منها الاختلال في التوازن العاطفي ويرجع ذلك الدكتور ألكسيس كارل الى عدم تبني المرء نظام اعتقادي أخلاقي سليم أو لعدم وجود مثل هذا النظام في الحياة الاجتماعية (٧٥).

ومنها تزعزع العقيدة أو فقدان الايمان بالمبادىء الروحية الثابتة (٧٦) ولذا صور الله هذه الحالة في قوله تعالى «**من يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوى به الريح في مكان سحيق**» (٧٧) ويؤيد ذلك الفيلسوف الألماني ليبنتز قائلا: «ولازالة القلق النفسي والروحي ان يؤمن (المرء) بالله عن طريق العقل وأن يملأ نفسه بسرور عقلي لأن القلق ناتج عن الشك والشك وسيلة لتفتيت القلب» (٧٨) كذلك يؤيده وليم جيمس بقوله: «ان الايمان بالله هو الذي يجعل للحياة قيمة وهو الذي يمكننا من أن نستخرج من الحياة كل ما فيها من لذة وسعادة» (٧٩).

ومنها كذلك وجود تناقضات في حياة المرء الفردية والاجتماعية مثل التناقض بين مسلكه وبين عقيدته أو عدم استطاعة المرء اختيار اتجاه معين بين الاتجاهات المتضاربة في المجتمع، وتصديقا لهذه الفكرة فقد رأيت شابا عندما وقع في مثل هذا التناقض ولم يستطع انقاذ نفسه منه أقدم على الانتحار ثم انقذوه، وقال لي معبرا عن نفسه بأن الحياة أصبحت صعبة عليّ حتى رجحت الموت عليها. ولهذا ينصح علماء النفس بتوحيد شخصية المرء. وتقويتها وانسجام عناصرها وتوحيد وجهتها لتكوين شخصيات قوية متماسكة (٨٠) ويؤيد ذلك المفكر الالماني ليبنتز بقوله: « يتركب أسعد الناس من مجموعة متناسقة من أوجه النشاط العقلي والخلقي» (٨١) ويقول الدكتور الكسيس كارل مؤيدا كل ما قلناه في هذا الصدد «ان الأحوال التي تساعد على تزايد الضعف العقلي والجنون الدوري تظهر على الأخص في البيئات الاجتماعية التي تكون فيها الحياة قلقة مضطربة وغير منظمة ويكون الغذاء فقيرا أكثر مما ينبغي، والزهري منتشرا والجهاز العصبي مترنحا، حياة اختفت فيها الرياضة الخلقية وسادت الأثرة وعدم الشعور بالمسئولية والتشتت، ولم يعد للاختيار الطبيعي مكان فيها» (٨٢) ومما لا يشك فيه دارسو الاسلام انه لو طبقت المبادىء الاسلامية في الحياة لما وجد مكان لهذه الحالات المرضية في الحياة.

ب ـ تحقيق الصحة النفسية الروحية:

وتحقيق مثل هذه الصحة يتم بتجنيب الانسان نفسه الأسباب التي تؤدي الى شقاء النفس وأمراضها وهذه الأسباب يمكن تقسيمها الى ستة أقسام نوعية:

الأولى أسباب اخلاقية والثانية عقلية والثالثة روحية والرابعة اجتماعية والخامسة عضوية والسادسة نفسية.

أما الأسباب الأخلاقية فقد عالجناها بالتفصيل في بحث مستقل (٨٣) وأما الأسباب العقلية التي تؤدي الى اختلال الصحة النفسية فقد سبق ذكرها. وأما الأسباب الروحية فيرجع بعضها الى المشكلات الخلقية كما يرجع بعضها الآخر الى اختلال الحياة الروحية ذاتها؛ لأن الحياة الروحية ضرورية للانسان كضرورة الحياة المادية لأنها حاجة الروح كما أن الأغذية حاجة الجسم وكما تختل الحياة المادية اذا لم يتناول الانسان حاجته من تلك الأغذية، ولهذا يرجع بعض العلماء انتشار القلق وفقدان الطمأنينة والصراع النفسي المنتشر في بعض البلاد الى تغافل الناس المتحضرين الماديين هذه الحياة الروحية (٨٤)، فيقول سير رتشرد لفنجستون مثلا في هذا الصدد «وهذا العنصر الروحي هو بالذات ما نميل الى اهماله ومع ذلك فليس ثمة شيء نحن في حاجة اليه اليوم أشد من حاجتنا اليه» (٨٥) و يرجع الدكتور الكسيس كارل كثيرا من اسباب الانحطاط الخلقي الى اختلال الحياة الروحية أو تجاهلها في حياة الانسان فيقول «ولم يكتشفوا بعد أن هناك إلى جانب التفكير المنطقي ضروريات أخرى من النشاط الروحي الضروري حتى يكون السلوك في الحياة سلوكا عقليا وقد ردت الحياة على هذا الجهل بجواب بطيء صامت بدت مظاهره جلية في الزحف التدريجي للقبح والقذارة والفظاظة والسكر وشهوة الترف وحب السلامة، والحسد والنميمة والبغض المتبادل والنفاق والكذب والخيانة وهكذا أجابت الحياة بطريقة آلية على رفض الخضوع لقانون الارتقاء الروحي فقضت على نفسها بالانحطاط والانحلال» (٨٦).

ولهذا فقد جعل الاسلام الحياة الروحية عنصرا هاما في الحياة الاسلامية ومن يعشها لا يصاب بما يصاب به أولئك الذين يهملونها وصدق الله العظيم اذ قال «**بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون**» (٨٧) «**ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون**» (٨٨).

أما الأسباب الاجتماعية التي تؤدي الى الحالات النفسية المرضية فهي كثيرة أيضا منها تضارب الاتجاهات وتناقضها وسرعة تغيرها (٨٩). ومنها أيضا انتشار الانحطاط الخلقي الذي يؤدي الى التعدي على أموال الناس وأعراضهم وأنفسهم وتفشي الخدعة والخيانة والغدر والعدواة، الأمر الذي يؤدي الى انعدام أهم مقومات الصحة النفسية وهو الشعور بالأمن والأمان؛ ولهذا يرجع علماء النفس كثرة انتشار الأمراض النفسية في الحضارة الى تلك الأسباب أيضا.

و يقول بعضهم بعد ذكر تلك الاسباب «فلا عجب اذن ان اقترنت هذه الحضارة باعتلال الصحة النفسية واختلال الصحة الخلقية وذيوع الاضطرابات السيكوسوماتية والجريمة والانتحار والمخدرات والطلاق وغير ذلك من المشكلات الاجتماعية. هذا الى ما

تزخر به من افراد فقدوا سعادتهم واتزانهم النفسي وغشيهم اليأس والقنوط والتوجس والسخط وعدم الرضى بشيء. من هنا بدت الحاجة ماسة الى تحقيق الانسان وقايته من شر هذه الحضارة التي لم تزوده بأساس ثابت للطمأنينة والاستقرار، بل حفلت بالعوامل التي تعطل النمو وتخنق الشخصية» (٩٠).

أما الاسلام فقد جاء بمبادىء اجتماعية ثابتة تكون اتجاها واحدا في المجتمع وتكفل لأفراده كل الأمن والسلام والحماية والاستقرار والطمأنينة والحياة التي كلها حب ومودة واخاء، واذا طبقت تلك المبادىء في المجتمع يصبح هذا المجتمع خير **«ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون» (٩١) «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله»** (٩٢) ذلك ان الإسلام أمر بكل سلوك حسن نافع ونهى عن كل سلوك سيء مضر نفسيا وعقليا وجسميا.

وأما الأسباب العضوية فمن المقرر في ميدان علم النفس أن العلل العضوية تؤثر على الحالات النفسية كما أن الصحة العضوية الكاملة يكون لها تأثير في ضروب النشاط النفسي ثم في الصحة النفسية عموماً، فقد ذكرت الدكتورة اليزابث سيفرن بعض تلك العلاقات بين الصحة العضوية والنفسية قائلة: ان هناك علاقة بين مرض القلب والاضطرابات الوجدانية، وبين مرض الطحال ومرض الكسل والخمول، وبين اضطرابات المعدة والكآبة وضيق الصدر. وبين مرض الكلية أو عجز الأمعاء عن القيام بوظيفتها والتراخي أو التباطؤ في السلوك وعقم التفكير وضيق أفقه، وبين مرض الكبد وسوء الظن وضيق الصدر والخشونة في معاملة الناس وبين وجع الركب والتردد، وبين وجع الساق أو القدم وعدم القدرة على الابتكار، وبين الروماتزم والتراخي في تحديد الغرض من العمل والسعي نحوه» (٩٣).

وسيأتي بيان كيف ان الاسلام جاء بمبادىء تكفل أهم مبادىء الصحة العضوية أو الجسمية.

أما الأسباب النفسية فأهمها الشعور بالخوف والشعور بالضعف أو العجز وأخيرا الشعور بالتشاؤم، أما الشعور بالخوف فقد يكون نتيجة الانحطاط الخلقي في المجتمع لأن الفرد لا يأمن على نفسه ولا على ماله ولا على عرضه وقد يرجع الى الفرد نفسه لأنه إذا كان مجرما أو في نيته الاجرام فإنه يخاف عندئذ باستمرار من أن ينكشف جرمه أو نيته المجرمة وقد يكون خوفه من الله من أن ينزل به النكبة نتيجة جرمه وعصيانه إياه. لأن المجرم ـــ كما يقول الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون ـــ «وان ظفر بإخفاء جرمه عن الناس فلا يستطيع ان يخفيه عن نفسه» (٩٤) اذاً كل هذه الأسباب ترجع أساسا الى سوء الأخلاق المنتشر في الحياة الفردية والاجتماعية.

وأخيرا قد يرجع الخوف الى سوء التربية وذلك اذا تمت تربيته بالتخويفات الوهمية مثل التخويف بأشياء ليست مخيفة في ذاتها أو ليس لها وجود أصلا مثل الغول والهامة وما الى ذلك من الأمور التي قد تؤدي في النهاية الى أمراض نفسية تخويفية عصابية تكلم عنها علماء النفس (٩٥) ولهذا نفى الرسول مثل تلك الأمور الوهمية فقال **«لا طيرة ولا هامة ولا غول ولا صفر»** (٩٦).

أما الشعور بالضعف أو العجز عن القيام بأعمال يمكن أن يقوم به أو حل مشكلة تواجهه فهو مرض من الأمراض النفسية يسميه بعض علماء النفس بالحراض (٩٧) وهذا المرض يؤدي الى الاضطرابات النفسية كما يؤدي الى الانهيار العصبي أمام الشدائد والمشكلات ومن ثم يفقد الشخص احساسه بالسعادة وهذا بدوره قد يؤدي الى العدوان أو الانغماس في حياة السكر والرذائل أو الى المرض المستيري أو الوسواسي كما يعبر عنها علماء النفس (٩٨).

ولهذا فقد جاء الاسلام بمبادىء اذا ربى الانسان على أساسها ينجو من مثل تلك الأمراض منها ما جاء في الحديث من الأمر بالقوة والنهي عن العجز «**المؤمن القوي خير وأحب الى الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز**» (٩٩) ومنها مبدأ الصبر في البأساء والضراء فقال «**والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون**» (١٠٠). وشبه الرسول المؤمن بالنبته الطرية، فكما أن مثل هذه النبتة تنحني اذا جاءت الرياح ولا تنكسر وتستقيم اذا ذهبت فكذلك المؤمن في المشكلات. وشبه الفاجر بشجرة الارز التي لا يوجد فيه استعداد للتحمل ومن ثم تنكسر مرة واحدة امام المشكلات فقال: «**مثل المؤمن كالخامة من الزرع من حيث اتتها الريح كفأتها فاذا اعتدلت تكفأ بالبلاء والفاجر كالأرزة لا تزال حتى يكون انجعافها مرة واحدة**» (١٠١) **وفي رواية أخرى مثل المؤمن كمثل الزرع لا تزال الريح تميله ولا يزال المؤمن يصيبه البلاء ومثل المنافق (وفي رواية) مثل الكافر كمثل شجرة الأرز لا تهتز حتى تستحصد** (١٠٢) **بل الاسلام عد الضعفاء من الظالمين فقال تعالى: «ان الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم قالوا فيما كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا»** (١٠٣).

ومن أسباب الأمراض النفسية التشاؤم فالتشاؤم أكثر ضررا على الحياة النفسية من الخوف والشعور بالضعف بل لا يمكن ان يشعر الانسان بأية بهجة في هذه الحياة اذا كان معتنقا الاتجاه التشاؤمي المعروف لدى بعض رجال الفكر مثل شوبنهور الذي كان يرى «ان الحياة وهم أليم والتشاؤم صبغة الوجود وجوهر الحياة» (١٠٤) وكان يرى أن الألم يستغرق كل شيء وأن الارادة الكونية عمياء ولا خلاص الا بالتغلب على هذه الارادة (١٠٥) ويتكلم علماء النفس كثيرا عن اضرار التشاؤم فيقول مثلا الدكتور عزيز فريد «انه يتحمل بفعل اتجاهه التشاؤمي لهذا متاعب هي أشد وقعا على نفسه واعصابه من وقع الكوارث أو الملمات أو المآسي التي يتوقع حدوثها... ويستهلكه اتجاهه التشاؤمي من الطاقات عبثا لأنه لا يستطيع ان يتحكم في اتجاهه الخاطىء بأعمال قوة الارادة، ذلك لأن بواعث التشاؤم هي أبعد وأعمق من أن تنالها الارادة الواعية» (١٠٦).

أما موقف الاسلام من التشاؤم فهو موقف مضاد لأنه يدعو الى التفاؤل بدل التشاؤم فقد جاء في ابن ماجه أن الرسول «كان يعجبه

الفأل الحسن ويكره الطيرة» (١٠٧) وكان يدعو الى التبشير ويقول: «**بشروا ولا تنفروا**» (١٠٨) وبين أن الشؤم من سوء الأخلاق فقال «**سوء الخلق شؤم**» (١٠٩) ونفى أصل التشاؤم الذي كان يتشاءم به أو يتطير به العرب في زمانه مثل التطير وقال «**لا طيرة وخيرها الفأل**» (١١٠).

ولما كان من عوامل التشاؤم سوء الظن دعا الرسول الى حسن الظن بالناس فقال «من أساء الظن بأخيه فقد أساء بربه ان الله تعالى يقول «**اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم**» (١١١) وقال أيضا «**إذا ظننتم فلا تحققوا واذا حسدتم فلا تبغوا واذا تطيرتم فامضوا وعلى الله فتوكلوا واذا وزنتم فأرجحوا**» (١١٢) وقال «**اياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث ولا تحسسوا ولا تجسسوا.... الخ**» (١١٣) كذلك دعا الى حسن الظن بالله لأن من يسيء الظن بالله يعش في رعب مستمر. فقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم في حديث قدسي راويا عن ربه «إن الله تعالى يقول أنا عند ظن عبدي بي ان خيرا فخير وان شرا فشر» (١١٤) وقال أيضا حسن الظن من **حسن العبادة**» (١١٥).

ولتحقيق التفاؤل والشعور بالبهجة وجه الاسلام نظر الانسان الى ما في الكون من بديع الصنع وفي المخلوقات من جمال المنظر والصور، لأن ذلك يحقق حاجة من حاجات النفس الانسانية ألا وهي اشباع عاطفة الجمال، اذ أن بعض علماء النفس يضع هذه الحاجة في الدرجة السابعة من الحاجات الأساسية للطبيعة الانسانية (١١٦) والدليل على وجود هذه الحاجة أننا نبتهج بالجمال كما ندفع ثمنا زائدا عند شراء المصنوعات اذا كان فيها جمال وبديع صنع ونرجح الجميل على غير الجميل. لذا نجد كثيرا من الآيات وجهت نظرنا الى جمال المخلوقات المحيطة بنا ففيما يتعلق بخلق النباتات قال تعالى: «**وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة**» (١١٧) «**وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات**» (١١٨) وفيما يتعلق بخلق الحيوانات قال تعالى مثلا «**والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون* ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون* وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس إن ربكم لرؤف رحيم* والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة**» (١١٩).

ثم إن من يتأمل الإبداع والجمال في الكون يدرك أن الله خلق العالم لصالح الانسان ولتمتعه وليس فيه ما يثير الشؤم والشعور بأن العالم والطبيعة ضد الانسان، كما يظن المتشائمون.

جـ ـ تحقيق الصحة الجسمية أو العضوية:

وأهم المبادىء التي يجب مراعاتها بصفة عامة لتحقيق هذه الصحة هي الآتية:

١ ـ تحقيق الصحة النفسية لأن الأعراض النفسية قد تكون سببا للأعراض الجسمية، (١٢٠) فالكدر والحزن والغم كل ذلك قد يؤدي الى الاصابة بقرحة المعدة، لأن المعدة في هذه الحالة لا تهضم الطعام ومن ثم يلتصق الطعام بجدار المعدة نتيجة عسر الهضم، ثم يحصل الالتهاب في جدار المعدة ثم يؤدي هذا الالتهاب الى الاصابة بقرحة المعدة، ولهذا كان خير العلاج لمن أصيب بالقرحة نتيجة لمثل

هذه الحالة النفسية هو ازالة مثل هذه الحالات، أما إذا كان سببه عضويا فيكون العلاج الأساسي بالدواء. وقد ذكرنا كثيرا من الأمثلة لوجود مثل هذه الصلة بين الأمراض النفسية والجسمية. وذكرنا رأي الأطباء المحدثين في ذلك.

ومن قبل هؤلاء نرى الرسول قد أثبت هذه الحقيقة حين بَيَّن أن بعض الحالات النفسية تؤدي الى سقم الجسم. فقال «**من ساء خلقه عذب نفسه ومن كثر همه سقم بدنه**» (١٢١).

٢ ــ الوقاية من اسباب الأمراض بصفة عامة وهذا يقتضي الابتعاد عن المرضى المصابين بالامراض المعدية وتجنب الاماكن الموبوءة وأخيرا تجنب القذارة؛ لأن أكثر الأمراض تأتي أو تتولد عن القذارة، ولهذا ينصح الأطباء بالنظافة كما ينصح بذلك الاسلام، فقال الرسول: «**ان الله نظيف يحب النظافة... فنظفوا أفنيتكم**» (١٢٢) وكان ينصح بتغطية المطعم والمشرب (١٢٣) كما أمر بالابتعاد على الاماكن الموبوءة والناس المصابين بالامراض المعدية فقال: «وفر من المجذوم فرارك من الأسد» (١٢٤) وقال: «**اذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوها**» (١٢٥) وقال: «**لا يورد ممرض على مصح**» (**١٢٦**)، **وينبغي ان نشير هنا الى حديث** آخر «**لا عدوى ولا طيرة**» (**١٢٧**) **فإن هذا الحديث مخصص بغيره وهذا صادق لأنه ليس كل الأمراض معدية وكذلك أكله مع المجذوم (١٢٨) فإنه يريد بذلك ان لا يلغي ارادة الله وقدرته لكن هذا شيء خاص به فالعبرة باتخاذ الأسباب** أساسا. **ولهذا أيضا كان يتعوذ من الأمراض المعدية الخطيرة وكان يقول «اللهم اني أعوذ بك من البرص والجنون والجذام ومن سيء الأسقام»** (١٢٩).

٣ ــ تحقيق الحاجات الأساسية من المأكل والمشرب، لأن كثيرا من الأمراض تنتج عن نقص الأغذية (١٣٠) والاسلام أيضا نصح بتناول ما يحتاجون اليه من الأطعمة الطيبة فقال تعالى: «**يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله**» (١٣١).

٤ ــ عدم الاسراف في المأكل والمشرب، لأنه كما أن هناك أمراضا يصاب بها الإنسان نتيجة نقص الأغذية فان هناك أمراضا أيضا يصاب بها الانسان نتيجة تناول الأغذية اكثر من حاجة الجسم مثل الجلطة الدموية وتصلب الشرايين والتخمة والسكتة القلبية وارتفاع ضغط الدم وما الى ذلك (١٣٢) ولهذا قال تعالى «**كلوا وأشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين**» (١٣٣).

٥ ــ الاعتدال في الأعمال: لان الافراط في العمل يؤدي الى الارهاق والارهاق ينتج عنه أمراض جسمية وعصبية ونفسية وعقلية (١٣٤) ولهذا قال الرسول «**إن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى**» (١٣٥).

وقال الرسول أيضا «**عليكم بالقصد عليكم بالقصد**» (١٣٦)، ولهذا أيضا منع الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ مواصلة الصوم فقال: «**اياكم والوصال**» (١٣٧).

وكما أن كثرة الأعمال أو الارهاق ضار بالصحة فإن قلة العمل أو الكسل ضار بالصحة أيضا، لأن بذل المجهود شرط ضروري

أيضا للصحة، فالصحة كالآلة اذا بقيت تصدأت، فالسيارة اذا بقيت مدة بدون التشغيل ضرها ذلك. ولقد شرح الأطباء الاضرار الناجمة عن الكسل أو عدم العمل (١٣٨) لذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم يتعوذ من الكسل فيقول: «اللهم اني أعوذ بك من العجز والكسل والجبن والبخل والهرم» (١٣٩) وكان يقول: «أخشى ما خشيت على أمتي كبر البطن ومداومة النوم والكسل» (١٤٠) وغير ذلك من الأحاديث ما يوحي بما نقرر ونقول وندعو اليه.

الهوامش

(١) صحيح البخاري ١٧٠/٧ كتاب الرقاق، المكتبة الاسلامية. استنبول ١٩٦٩م.

(٢) الجامع الصغير ٤٨/١ جلال الدين السيوطي. دار الكتب العلمية جـ٤. القاهرة ١٩٥٤م.

(٣) التربية العامة ص١٦٠ رونيه أوبير، ترجمة الدكتور عبدالله عبدالداثم. دار العلم للملايين. بيروت.

(٤) سورة آل عمران ٣٧.

(٥) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ١٥٥/٨ كتاب البر والصلة، للحافظ نور الدين علي ابن أبي بكر الهيثمي. مكتبة القدس، القاهرة، ١٣٥٢هـ.

(٦) تأملات في سلوك الانسان ص٨٧، الدكتور ألكسيس كارل، ترجمة دكتور محمد القصاص، مكتبة مصر القاهرة.

(٧) كشف الخفاء ٤٣٢/٢، رواه ابن عباس مرفوعاً، اسماعيل محمد العجلوني، مكتبة القدس القاهرة ١٣٥١.

(٨) منتخب كنزل العمال في هامش مسند الامام أحمد ٣٦٤/٦ المطبعة الميمنية ط١. القاهرة.

(٩) المغني لابني قدامة ٦٥٠/٦٠ كتاب النكاح مكتبة الرياض الحديثة. الرياض.

(١٠) أسس الصحة والحياة ص٣٣٥. دكتور عبدالرزاق الشهر ستاني، مطبعة الآداب النجف — العراق ١٩٧١م.

(١١) أسس الصحة والحياة ص٣٣٦. دكتور عبدالرزاق الشهرستاني.

(١٢) تأملات في سلوك الانسان ص١٠٩. دكتور الكسيس كارل.

(١٣) أسس الصحة والحياة ص٣٣٦. دكتور عبدالرزاق الشهر ستاني.

(١٤) علم النفس والتربية الحديثة ص٤١٩ س.ل. برسي. ترجمة أحمد زكي محمد. مكتبة الانجلو المصرية. القاهرة ١٩٥٤م.

(١٥) تأملات في سلوك الانسان ص١١٠ دكتور ألكسيس كارل.

(١٦) سورة النساء ١٩.

(١٧) سورة البقرة ٢٣٣.

(١٨) سورة الطلاق ٦.

(١٩) سنن ابن ماجة ٢: ١١٧٠ كتاب الطب.

(٢٠) التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول ٧١/١ كتاب العلم منصور علي ناصف مطبعة عيسى البابي الحلبي القاهرة ١٩٦١٠م.

(٢١) منتخب كنز العمال في هامش مسند الامام أحمد ٢٨٠/١.

(٢٢) التاج ٥: ٧٢.

(٢٣) الأمراض النفسية العصابية ص٣٤٨. الدكتور عبدالعزيز فريد، الشركة العربية للطباعة والنشر. القاهرة.

(٢٤) تأملات في سلوك الانسان ص ١١٠. الدكتور ألكسيس كارل.

(٢٥) التاج الجامع الأصول في أحاديث الرسول ١١٠/٢.

(٢٦) سورة الأعراف ١٥٧.
(٢٧) الأخلاق والسلوك في الحياة ص٦٧. وليم مكدوجل، ترجمة جبران سليم ابراهيم مكتبة مصر، ١٩٦١م.
(٢٨) سورة البقرة ٢٣٣.
(٢٩) المغنى لابن قدامة ص٥٦٣.
(٣٠) كتاب السياسة لابن سينا ص١٢، نشر ضمن مجموعة مقالات فلسفية.
(٣١) أميل ص٥٦. جان جاك روسو. ترجمة الدكتور نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٥٨.
(٣٢) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ٤ : ٢٦٢ كتاب النكاح — باب الرضاع.
(٣٣) المرجع السابق ٢٦٢/٤.
(٣٤) صحيح مسلم — كتاب الطهارة ١٠٠/٣.
(٣٥) الفتح الكبير في ضم الزيادة الى الجامع الصغير، ٢٣٨/٣، جلال الدير السيوطي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة ١٣٥٠.
(٣٦) المغنى لابن قدامة. ١٣٥/١، كتاب القضاة — باب الحضانة.
(٣٧) سورة الأعراف ٣١.
(٣٨) فيض القدير بشرح الجامع الصغير ١٠٢/٣. محمد عبدالرؤوف المناوي. المكتبة التجارية بالقاهرة.
(٣٩) سورة الأعراف ١٥٧.
(٤٠) صحيح مسلم ١٩٨/١ كتاب الايمان.
(٤١) كيف تساعد الأطفال على تنمية قيمهم الخلقية. ص٦٠ أشلي مونتاجيو.
(٤٢) فتح الباري بشرح البخاري ٣٥/١٣ كتاب الآداب.
(٤٣) المرجع السابق ص٣٥/١٣ كتاب الآداب.
(٤٤) المستدرك على الصحيحين في الحديث ١٦٣/١، كتاب الصلاة. انظر أيضاً: سنن الترمذي ٢٥٣/١، مختصر سنن أبي داود ٢٧٠/١.
(٤٥) توجيه المتعلم في ضوء التفكير التربوي والاسلامي الباب الأول/ دار المريخ، الرياض.
(٤٦) أنظر مثلا:
أ) الغذاء أولا/ الدكتور بول شان ترجمة عبدالله اسكندر، دار العودة — بيروت.
ب) طبيبك معك للدكتور صبري القباني. دار العلم للملايين. بيروت.
(٤٧) سورة الاسراء ٣٦.
(٤٨) المقاصد الحسنة ١٩١/١. الامام الحافظ السخاوي. مكتبة الخانجي. القاهرة.
(٤٩) سنن الترمذي ٥١/٥: كتاب العلم.
(٥٠) الفتح الكبير ٢٣١/٢ جلال الدين السيوطي.
(٥١) سورة الصف ٣.
(٥٢) الأسس النفسية للنمو من الطفولة الى المراهقة ص٢٥١، الدكتور فؤاد البهي السيد، دار الفكر العربي القاهرة ١٩٦٨م. مصطفى البابي الحلبي. القاهرة ١٩٥٩م.
(٥٣) الأشباه والنظائر للامام السيوطي ص٢٢٣/ فتح الباري بشرح البخاري ٢٠٥/٦ كتاب الشهادات.
(٥٤) فتح الباري بشرح البخاري ٢٠٥/٦ كتاب الشهادة باب بلوغ الصبيان وشهادتهم.
(٥٥) المرجع السابق: نفس المكان.
(٥٦) سنن أبي داود ١٩٩/٤ كتاب الحدود.
(٥٧) المستدرك على الصحيحين في الحديث ٣٨٩/٤.
(٥٨) سنن أبي داود ١٩٧/٤.
(٥٩) الجامع الصغير ٢٤/٢.
(٦٠) فتح الباري بشرح البخاري ٨/١١ كتاب النكاح.
(٦١) الأسس النفسية للنمو. ص١٩٤، دكتور فؤاد البهي السيد.
(٦٢) سورة البقرة ١٩٥.
(٦٣) صحيح مسلم ١٠٣/١ كتاب الايمان.
(٦٤) صحيح مسلم بشرح النوري ١٣٦/١٦. باب تراحم المؤمنين.
(٦٥) اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان ١٠/١. محمد فؤاد عبدالباقي. عيسى البابي

الحلبي — القاهرة.

(٦٦) فتح الكبير ٢٦/٢. الامام جلال الدين السيوطي.
أنظر أيضاً: الجامع الصغير ١٣٠/١
وجاء في المستدرك بلفظ «تداووا فان الله لم يضع داء إلا وضع له دواء»
تلخيص المستدرك في هامش المستدرك ١٢١/١ كتاب العلم فصل في توقير العالم.

(٦٧) آثار الخمور في الحياة الاجتماعية، ص١٩ دكتور أحمد غلوش، جامعة الدول العربية، القاهرة ١٩٥٧م.

(٦٨) طبيبك معك، ص٢٤٤ للدكتور صبري القباني دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٩.

(٦٩) المرجع السابق ص٢٤٤.

(٧٠) حياتنا الجنسية ص٢٥٣ دكتور فردريك كهن ترجمة جان بالزلتي. بيروت. المرشد الطبي الحديث ص٣٤٨ ألفه مجموعة من الأطباء.

(٧١) سورة الاسراء ٣٢.

(٧٢) أسس الصحة والحياة ص٣٠٢ دكتور عبدالرزاق الشهرستاني.

(٧٣) سورة الأعراف ١٥٧.

(٧٤) سورة الأعراف ٣١.

(٧٥) تأملات في سلوك الانسان. ص١٣. دكتور ألكسيس كارل.

(٧٦) أسس الصحة والحياة ص٧١١. دكتور عبدالرزاق الشتهرستاني.

(٧٧) سورة الحج ٣١..

(٧٨) Oeuvres Philosophiques de Leibniz 1/48 par paul janet Paris 1955.

(٧٩) لمحات في وسائل التربية الاسلامية ص١١٣ دكتور محمد أمين المصري. دار المعارف. القاهرة.

(٨٠) علم النفس أسسه وتطبيقاته التربوية ص٢٩٨ — ٣٠٠ دكتور عبدالعزيز القوصي. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٩٧٠م.

(٨١) آثار ليبنتر الفلسفية ١٤٨/١ باللغة الفرنسية Ouevers Philosophiques de Leibniz 1/148 Paris.

(٨٢) الانسان ذلك المجهول ص٣١٥. دكتور ألكسيس كارل. ترجمة أنطوان العبيدي. دار الكاتب المصري. القاهرة.

(٨٣) انظر كتابنا التربية الأخلاقية الاسلامية. مكتبة الخانجي. القاهرة. ١٩٧٧.

(٨٤) تأملات في سلوك الانسان ص٧٩.

(٨٥) التربية لعالم حائر ص٦٣.

(٨٦) تأملات في سلوك الادمان ص٧٨.

(٨٧) سورة البقرة ١١٢.

(٨٨) سورة الأحقاف ١٣.

(٨٩) أصول علم النفس ص٥٠٢ دكتور أحمد عزت راجح المكتب المصري ط٧. الاسكندرية ١٩٧٣.

(٩٠) المرجع السابق ص٥٠٣.

(٩١) سورة آل عمران ١٠٤.

(٩٢) سورة آل عمران ١١٠.

(٩٣) العلاج النفسي ص١٣٧ — ١٣٨. حامدي عبدالقادر. دار احياء الكتب العربية. القاهرة.

(٩٤) منبعا الأخلاق والدين ص٢٧. هنري برجسون ترجمة الهامي الدروبي، مكتبة نهضة مصر.

(٩٥) انظر. أ— الأمراض النفسية العصابية ص٣٢٥ وما بعدها. دكتور عبدالعزيز فريد. ب— الصحة النفسية ص٢٥٢. د. مصطفى فهمي.

(٩٦) فتح الباري بشرح البخاري ٣٢٦/١٢. — صحيح مسلم كتاب السلام ٤ : ١٧٤٢.

(٩٧) الأمراض النفسية العصابية ص٣٣٧.

(٩٨) أصول علم النفس ص٤٧٠ وما بعدها.

(٩٩) صحيح مسلم ٢٠٥٢/٤ كتاب القدر باب الأمر بالقوى وترك العجز.

(١٠٠) سورة البقرة ١٧٧.

(١٠١) هداية الباري الى ترتيب أحاديث البخاري ١٢٧/٢. أنظر أيضاً فتح الباري بشرح البخاري ٢١٠/١٢.

(١٠٢) صحيح مسلم ٢١٦٣/٤ كتاب صفات المنافقين.
(١٠٣) سورة النساء ٩٧.
(١٠٤) المذاهب الأخلاقية ٤٧٧/٢ ــ ٢٨٢ دكتور عادل العوا. مطبعة جامعة دمشق ط٢ دمشق ١٩٦٩م.
(١٠٥) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص١٩٦ ترجم باشراف الدكتور زكي نجيب محمود. مكتبة الأنجلو المصرية.
(١٠٦) الأمراض النفسية العصابية ص٣٤٨.
(١٠٧) سنن ابن ماجه ١١٧٠/٢ كتاب الطب.
(١٠٨) التاج ٧١/١ كتاب العلم.
(١٠٩) منتخب كنز العمال في هامش مسند الامام أحمد ١٣٠/١.
(١١٠) قال الامام النووي الطيرة لا تكون الا في الشؤم وقد تستعمل مجازاً في السرور ولذلك جاء في الحديث وخيرها الفأل (فتح الباري ٣٢٥/١٢).
(١١١) منتخب كنز العمال ٢٨٠/١.
(١١٢) المرجع السابق ٢٨٠/١.
(١١٣) صحيح مسلم ١٩٨٥/٤ كتاب البر والأخلاق. باب تحريم الظن.
(١١٤) الجامع الصغير ٧٧/١.
(١١٥) التاج ٧٢/٥.
(١١٦) الانسان معجزة الكون ص٩٣. د. جاك فرح جودة. مكتبة الانجلو المصرية. القاهرة ١٩٧٢.
(١١٧) سورة النمل ٦٠.
(١١٨) سورة الأنعام ١٤١.
(١١٩) سورة النحل ٨.
(١٢٠) أسس الصحة والحياة ص٢٩٩. دكتور عبدالرزاق الشهرستاني.
(١٢١) منتخب كنز العمال في هامش مسند الامام أحمد ١٣٢/١.
(١٢٢) التاج ١٦٢/٣ كتاب اللباس.
(١٢٣) فتح الباري ١٩١/١٢ كتاب الطب.
(١٢٤) فتح الباري ١٩٥/١٢.
(١٢٥) المرجع السابق ٢٨٩/١٢.
(١٢٦) صحيح مسلم ١٧٤٣/٤ كتاب السلام.
(١٢٧) المرجع السابق ٢٦٤/١٢.
(١٢٨) المرجع السابق انظر شرح الحديث ٢٦٥/١٢.
(١٢٩) الجامع الصغير ٦١/١.
(١٣٠) عش مرحاً تعمر طويلاً ص٤٠ الصحة المدرسية والتربية الصحية ص١٦٦.
(١٣١) سورة البقرة ١٧٢.
(١٣٢) أ ــ تأملات في سلوك الانسان ص١١٧.
ب ــ المرشد الطبي الحديث ص٢٢١ــ٢٢٣. قام به مجموعة من الباحثين مكتبة النهضة، ــ بغداد.
(١٣٣) سورة الأعراف ٣١.
(١٣٤) أسس الصحة والحياة ص٢٥٧.
(١٣٥) كشف الخفاء ١٣٠٠/١.
(١٣٦) منتخب كنز العمال في هامش مسند الامام أحمد ١٣٨/١.
(١٣٧) هداية الباري الى ترتيب أحاديث البخاري ١٥٨/١.
(١٣٨) تأملات في سلوك الانسان ص٤١. دكتور ألكسيس كارل.
(١٣٩) الجامع الصغير ٦١/١. جلال الدين السيوطي.
(١٤٠) منتخب كنز العمال في هامش مسند الامام أحمد ٢٢٦/١.

مُدمنُ الكُحولِ

هل يستطيع الاسلام إنقاذه؟ *

د . مالك بدري

استاذ علم النفس ــ كلية التربية ــ جامعة الخرطوم

مقدمة:

في عام ١٩٧٥م قدمت بحثاً في مؤتمر ICAA بالبحرين تحت عنوان :ــ «ادمان المسكرات وعلاج المدمنين المسلمين» ولقد كان هدف تلك الدراسة هو اظهار كيفية نجاح الإسلام في التخلص من ذلك الاعتماد الوبائي على الكحول بين المسلمين في القرن السابع بالمدينة. لقد حاولت أن أحلل العوامل الاجتماعية، والنفسية والروحية التي ساعدت على تحقيق ذلك التغير الذي لا مثيل له في اتجاهه وتأثيره، في جماعة من العرب وكان الإدمان الوقائي للمسكرات والإفراط في تناولها يعد عرفاً من أعرافهم وضرورة نفسيه في حياتهم.

ولقد عقدت ــ مقارنة بين العقوبات الإسلامية ضد تناول المسكرات وبين أساليب العلاج النفسي والاجتماعي للمدمنين في الوقت الحاضر، اختتمت ذلك البحث بمناقشة الإمكانية الهائلة التي لا يزال الإسلام يمتلكها لمحاربة الاعتماد على الكحول والمخدرات في البلدان الإسلامية.

إن الأثر الروحي والنفسي للإسلام على المرضى العاديين، بما في ذلك المعتمدين على المخدرات والكحول، يفوق كثيراً ما يعتقده المعالجون النفسيون الغربيون ومقلدو الغرب. ومن خبرتي مع العديد من المرضى أدركت أن المصدر الرئيسي بالذنب والقلق الذي يبديه الكثير من المرضى المسلمين يعد في تحليله النهائي متداخلا كثيراً مع صلتهم بالله عز وجل. ولقد قمت بتقديم أمثلة واقعية في دراستي المشار إليها نابعة من سجلات المرضى تأييداً لذلك المضمون. وسواء كان المريض المسلم يشعر بأنه مذنب أم بأنه ضحية، فإن وجود الله سبحانه وتعالى وتأثيره على عباده سواء عن وعي منهم أو بدون وعي يعد ظاهرة ساحقة لا يجب ألا يغفل عنها الأطباء النفسيون في العصر الحديث.

* مترجم عن الانجليزية

ولقد تناولت بالنقاش كيف يستطيع العلاج النفسي المتجه وجهة إسلامية أن يستغل ذلك الشعور بالذنب المتجه وجهة دينية، عن طريق تعزيزه أو انقاصه، لمساعدة المريض المدمن على إخراجه من ذلك المأزق.

ويستطيع القارىء من أجل استكمال مناقشة تلك الآراء أن يرجع الى كتابي **«الإسلام وإدمان المسكرات»** الذي يقوم على أساس دراستي التي قدمتها في مؤتمر البحرين. ولقد تم نشره في الولايات المتحدة بواسطة دار نشر الأميركان تروست مع تقديم خاص من ICAA. ولقد تم ترجمته أيضا الى الأوردية في باكستان وتتم ترجمته الى العربية في السعودية.

وتعتبر هذه المقالة استكمالاً لنفس الدراسة، ولكن باعثها الأساسي يكمن في حقيقته أن معظم المعالجين والأطباء النفسيين المسلمين يغفلون عن دور الإسلام في مساعدة المرضى مدمني الكحول، خاصة هؤلاء المرضى الذين لا يزالون في المراحل المبكرة للإدمان وفي هذا الصدد لا نتمالك من الشعور بخيبة الأمل تجاه المعالجين النفسيين الذين يميلون إلى العقاقير أو إلى العلاج النفسي في كافة دول العالم الإسلامي.

وبالنسبة للمجموعة الأولى من المدمنين فإن مريض الكحول يواجه مجموعة من الأعراض المشيرة للاضطرابات الشخصية، البيولوجية أو الموروثة. ومن ثم فلا يوجد من يستطيع أن يفعل شيئاً حيالها، حتى الطبيب النفسي. فأنت لا تملك تغييرا لشخصيته.. ولا يسعك أن تغير موروثاته وثمة كثيرون من الأطباء النفسيين لا يزالون يتمسكون بذلك الافتراض الذي لا تؤيده نتائج الأبحاث حيث فشلت دائماً في تصوير الشخصية قبل إدمان الكحول (١).

ويبدو أن السبب هو أن ذلك يعد بمثابة تفسير مريح للغاية لهؤلاء المعالجين النفسيين الذين يميلون تجاه العقاقير.

ونتيجة لانشغال هؤلاء الأطباء النفسيين بالأعراض وبخلفيتها الطبية، فإنهم فشلوا حتى في رؤية المريض المعتمد على الكحول باعتباره إنساناً، هذا إذا تجاوزنا عن ذكر رؤيته كإنسان مسلم تتقرر جميع القوى المحركة لشخصيته، سواء كانت ذات سلوك سوى أو غير سوى، بواسطة معتقداته الإسلامية. وكثير من هؤلاء الأطباء النفسيين أصبحوا هو أنفسهم منقادين الى وصف العقاقير باعتبارها وسيلة فعالة للتعزيز النفسي، وهم لذلك يقدمونها بصفة عامة سواء كانت مفيدة أم حيادية أم ضارة. وحتى من وجهة النظر الطبية، تشير الأبحاث الى أن استخدام المهدئات بالنسبة لمدمني الكحول الذين لم يتخلوا عنه تماماً يعد ضاراً يؤثر بشكل خطير في الشفاء. ذلك أن المهدئات تؤدي الى إعاقة بناء الشخصية والتلبد وتحول حافز المريض من الرغبة في الشفاء الى رغبة في تحقيق الراحة الفورية من التوتر(٢).

ومن الناحية الأخرى، فإن معظم المعالجين المسلمين الذين يميلون الى العلاج بالطب النفسي يدركون مشاكل المريض من مجال رؤية محدودة للغاية وغير مؤكدة حتى من وجهة نظر علم النفس الغربي. وهم قد ينسون تماماً أن مدمن الكحول المسلم يعتقد بعمق أنه خاطىء لانتهاكه أحد تعاليم الإسلام. ان وضع تلك الحقيقة البسيطة في اعتبارنا يعد أكثر فائدة في

توجيه العلاج النفسي الاجتماعي مما تتبعه مدرسة العلاج النفسي الغربية.

وفي هذا الصدد، يمكن لعلماء النفس بصفة خاصة أن يتسببوا في ضرر حقيقي، فإن البعض منهم يستجيب لعقدة النقص مثل غير الأطباء في فريق الطب النفسي الذين يتمسكون بأسلوب مغالي فيه من أساليب علم النفس الديناميكي. ليس من الغريب أن نجد بعضهم يتمسك بشدة ببعض المفاهيم العتيقة الخاصة بفرويد والتي بمقتضاها يعتبر الاعتماد على الكحول بمثابة رغبة جنسية مكبوته تبدي نفسها في الإشباع الفمي الذي يتبدى في السلوك المتمثل في الشراب، وان مرضهم ليس أكثر من الجنس المكبوت. وهم يستخدمون أساليب ابرازيه (٣) غير ملائمة مثل اختيار نقطة الحبر ادورشاخ لتشخيص الاضطرابات النفسية لمرضاهم مدمني الكحول وعلاجهم نفسياً. ويدعون ان مثل ذلك العلاج يحقق الانضباط النفسي لأنه يعين مدمن الكحول على الكشف عن الدوافع اللاشعورية للشراب ومن ثم على فهم ذاته. كما يدعون أن هذا البحث عن الدوافع اللاشعورية يكون ميسرا بتناول المريض للمسكرات نظراً لأن الشراب يظهر ويكشف عن الشخصية الحقيقية.

ومن المرجح أنه في هذا المجال يمكن أن يؤدي المعالج، الذي يميل الى التحليل النفسي، الى أكبر ضرر. لقد أظهرت البحوث الحديثة في هذا المجال بوضوح ان مثل تلك الأساليب **الكاشفة النقاب** للعلاج النفسي لديها تأثير مضاد في تشويش ردود فعل مدمن الكحول بالنسبة للواقع (٤) سواء كانت ردود الفعل ثمالة أم في حالة تمالكه لقواه العقلية. وان الاتجاه اللافرويدي الأكثر فائدة والأكثر معقولية هو مساعدة المريض أن يترك الأفكار اللاشعورية النائمة في سكونها ويعالج مشاكله المباشرة (٥). وبدلا من ادراك فشل تلك الأساليب العلاجية التي تعمل على كشف النقاب، فإن الكثيرين من علماء النفس يرجعون ذلك الفشل للخاصية السيكوباتية المضطربة والمريضة اجتماعياً والتي تعد مألوفة وغير قابلة للعلاج للشخص المعتمد على الكحول.

وثمة معالجون آخرون يتأثرون بالسلوكية، ويركزون على التخلص من أعراض «**سلوك تناول المسكرات**»، عن طريق التكييف الكيمائي أو الكهربائي المنفر. ولكنهم في حماسهم للاشباع الدقيق للأساليب «**العلمية**» الخاصة بالإثارة والاستجابة لبافلوث أو سكينر فإنهم يفشلون في إدراك الخلفية الثقافية للمريض المسلم، وأكثر من ذلك، لعلهم لا يمنحونه الوقت الكافي للتعبير عن مشاكله الحقيقية.

الدراسة الحالية:

إن هذه الدراسة تأمل أن تصور بدقة تأثير الإسلام في معاونة المسلمين المعتمدين على الكحول في ضبط أنفسهم. وهي عبارة عن بحث تمهيدي يقوم على أساس استفتاء قصير لواحد وثلاثين سودانياً من الذكور، الذين يعيشون في العاصمة، والذين كانوا في يوم ما من مدمني الكحول أو ممن يتناولونه بإفراط، ثم امتنعوا عن المسكرات منذ ذلك الحين. وفي هذا الزمن القصير البسيط وضعت الأسئلة لإيضاح الكيفية التي أصبح بها الشخص مدمناً ولأي فترة من الزمان؟ وما الذي جعله يلجأ

للشراب في المرتبة الأولى ؟ وإذا ما كان قد حاول الامتناع عن الشراب وفشل قبل الامتناع النهائي وما الذي جعله يفشل في رأيه ؟ ولأي فترة من الزمان نجح في تحقيق ضبط النفس ؟ وما هي الأعراض التي مر بها خلال فترة تناوله المسكرات ؟ وخلال الامتناع ؟ وفيما بعد ذلك ؟ وما الذي جعله ينجح بصفة نهائية في الامتناع عن المسكرات ؟ (على أن ترتب تلك العوامل طبقاً لأهميتها النسبية) ولأي فترة ؟ وإذا ما كان قد مر بأية اضرابات عصابية أو ذهنية قبل لجوئه للشراب ؟ أو خلاله ؟ أو بعده ؟ وإذا ما كان أي عضو في عائلته أو لا يزال يعاني من الاضطراب العصبي ؟ أو معتمداً على الكحول أو العقاقير؟ وإذا ما كان قد نشد عون طبيب نفسي أو معالج إسلامي للتغلب على ذلك الاعتماد ؟ وإذا كان الأمر كذلك هل قدم أي منهما أو كلاهما أي عون ؟ وما هي المشاعر الإيجابية التي تكونت لديه بعد تحقيق ضبط النفس ؟ وما هي النصيحة التي يقترحها لزملائه من مدمني الكحول أو من يتناولونه بإفراط والذين يعانون مثل تلك المشاكل ؟

وبالرغم من أن الهدف الأساسي من ذلك الاستفتاء هو إظهار دور الإسلام في معونة المعتمدين على الكحول حتى يحققوا الضبط النفسي، فإننا نأمل أن النتائج سوف تشير أيضاً لعوامل نفسية اجتماعية أخرى قد أثرت على هؤلاء السودانيين موضع الاختبار ودفعتهم الى الاعتماد على الكحول ثم الامتناع عنه.

لقد تم إجراء ذلك الاستفتاء بواسطة الكاتب وبعض المساعدين من جامعة الخرطوم. ولقد قام المساعدون بسؤال أقاربهم وأصدقائهم الذين عرفوا بإفراطهم في الشراب والثمالة أو هؤلاء الذي أصيبوا بأمراض خطيرة نتيجة تناولهم المستمر والمغالي فيه للكحول والذين استطاعوا بعد ذلك ضبط أنفسهم. لقد كان من المحتم علينا أن نتبع هذا الأسلوب لأن مستشفيات الأمراض النفسية في العاصمة ليس لديها سجلات لمرضى الكحول الذين تماثلوا للشفاء. فليس اهتمامنا فقط بهؤلاء الذين أدخلوا المستشفيات. ولكنه لم يكن من الصعب العثور على هؤلاء المعتمدين على الكحول الذين تماثلوا للشفاء، نظراً لأن الشخص الذي يقبل أن يكون موضع الاختبار يعطينا بصفة عامة أسماء وعناوين أشخاص مماثلين كانوا رفاقه في الشراب. لقد كانت إجابة الاستفتاء دائماً تجربة شيقة بالرغم من أن كثيراً من الأشخاص رفضوا أن يكونوا موضع الاختبار، وكانوا هم وأقاربهم يجدون فكرة الاستفتاء بأكملها مهينة للغاية.

«انني لم أقرب الكحول منذ ١٥ عاماً وأنا الآن شخص محترم — لماذا تنقبون في الماضي البشع؟ من ذلك الشخص الآثم الذي أخبركم عني ؟» أما الأشخاص الذين قبلوا الإجابة على الاستفتاء فقد كان يطلب منهم أيضا أن يحددوا تاريخ إفراطهم في الشراب وتاريخ إدمانهم له.

النتائج :

العينة : لقد كان متوسط سن الأفراد هو ٤٧ عاماً تتراوح بين ٢١ و ٧٠ عاماً. وكانوا من جميع مناطق وطبقات المجتمع السوداني فقد كان تسعة منهم موظفين حكوميين، وخمسة من العمال المهرة، واثنين من المدرسين، واثنين من الطلبة، وترزي، وجزار، وطباخ، وتاجر،

وخادم منزلي، واثنين من السائقين، واثنين مديري مدرسة، وأربعة مهنيين، من بينهم طبيب، ومهندس وخبير في صيد الأسماك.

ومما يبدو لنا من هذه العينة الصغيرة أن الاعتماد على الكحول، على الأقل في العاصمة السودانية، لا يرتبط بأي طبقة أو مهنة معينة.

ما الذي جعلهم يلجأون الى الشراب؟

لقد كان السبب الرئيسي الذي ذكروه، شأنهم شأن المعتمدين على الكحول في كل مكان، هو تأثير الجماعة والاقتداء بها. ومن بين الواحد وثلاثين شخصاً موضع الاختبار ذكر اثنان وعشرون منهم أنهم تناولوا شرابهم الأول عن غير رغبة في حفلة زفاف أو في اجتماع مع أصدقاء يتناولون الشراب حيث استسلموا تحت تأثير الضغط الاجتماعي. وجميع هؤلاء الأشخاص لم يذكروا أية اضطرابات عصابية أو ذهنية قبل أن يصبحوا مدمنين.

ومن بين التسعة الباقين، بدأ ستة منهم في الشراب من تلقاء أنفسهم. ومن تلك الجماعة، ذكر أربعة منهم أنهم كان لديهم بعض ردود الفعل العصابية قبل أن يتناولوا الكحول وكان واحد منهم يشكو من الفصام. ولقد قال جميع هؤلاء الأشخاص أنهم قد ابتدأوا في الشراب بمفردهم **لتخفيف التوتر ونسيان وجودهم ذاته، وملء حياتهم الخاوية واكتساب الثقة في المناسبات الاجتماعية والحفلات.** أما الشخص الأخير في هذه المجموعة المكونة من ستة أفراد الذي لم يخطر بأي اضطراب نفسي قبل الشراب فقد تناول كأسه الأول من الكحول كعلاج لليرقان. لقد قدمت له هذه الوصفة بواسطة صديق بعد أن فشل كل من الطب الحديث والبدائي في تحقيق الشفاء العاجل.

أما الثلاثة أفراد الباقين فقد بدأوا في تناول الكحول حين كانوا أطفالاً صغاراً. وقد كان اثنان منهم يعيشان قرب الحانات السودانية البلدية حيث يتم تخمير البيرة المحلية. ولقد تمكنا بكيفية ما من الحصول على حصتهم اليومية منذ الطفولة المبكرة. وسرعان ما تحول كلاهما الى الأشربة الأكثر غلاءاً والتي يوجد بها الكحول بكمية أكثر تركزاً حالما استطاعا الحصول عليها. أما الثالث فقد اعتاد شراء شراب قوي لأقاربه من البالغين الذين كانوا كثيراً ما يقيمون حفلات شراب في منزله. ولقد اعتاد هو وأصدقاؤه الصغار الفضوليين أن يشربوا ما بقي في زجاجات وأكواب البالغين. وقد أصبح هذا الشخص مدمناً للكحول في سن مبكرة للغاية.

كم من الوقت ظلوا يتناولون الشراب؟

لقد كان المتوسط ٢٣ عاماً، ابتداء من عامين حتى أربعين عاماً. و يبدو أنه ليس ثمة فارق في هذا الصدد بين هؤلاء الذين كانوا مضطربين نفسياً قبل الاعتماد على الكحول وهؤلاء الذين لم يصابوا بمثل تلك الاضرابات.

كم من الوقت ظلوا ممتنعين عن المسكرات؟

ان الحد الأدنى بالنسبة لأي شخص ليتم ضمه الى العينة كان عاماً واحداً. ولقد كان ثمة أربعة أفراد فقط هم الذين امتنعوا عن المسكرات لمدة عام واحد. أما الباقون فقد كان المتوسط بالنسبة لهم هو ثمانية أعوام بحد أقصى ثلاثين عاماً.

الجدول ١

ما الذي جعل الأفراد يتناولون شرابهم الأول

السبب	عدد الأشخاص	النسبة المئوية
الضغط الاجتماعي للمجموعة	٢٢	٧١٪
تخفيف التوتر	٥	١٦٪
اكتساب الثقة في النشاطات الاجتماعية	١	٣٪
كأطفال فضوليين يقلدون البالغين	٣	١٠٪

هل حاولوا الامتناع عن الشراب قبل محاولتهم الأخيرة الناجحة؟

من الهام أن نلاحظ أن جميع الأفراد أما أنهم حاولوا الامتناع عن تناول الكحول كلية ٢٥ فرداً (٨٠٪) أو أنهم قد خفضوا استهلاكه الى حد كبير جداً ٦ أفراد (٢٠٪) خلال شهر الصيام الكريم رمضان. أما هؤلاء الذين فشلوا في التوقف تماما خلال الشهر بأكمله فقد ابتدأوا في الامتناع عن المسكرات لمتوسط ٣ الى ١٠ أيام. ويبدو أن تلك الجماعة المكونة من ستة أفراد قد تدهورت كثيراً واضطرت للشراب من أجل تخفيف الاهتياج النفسي المتزايد. ومع ذلك، فإنهم قد تناولوا فقط قليل من الكحول خلال الليل وحافظوا على الصيام خلال اليوم.

أما عشرة من هؤلاء الذين ظلوا على امتناعهم عن المسكرات خلال شهر رمضان سنوياً فقد ظلوا على ذلك الامتناع بعده آملين تحقيق الانضباط النفسي ولكنهم انتكسوا. وفي هذه المجموعة كان متوسط فترة الامتناع عن المسكرات في شهور رمضان المتتابعة قبل امتناعهم النهائي حوالي ثلاثة أشهر ونصف ابتداء من شهر ونصف الى ثمانية أشهر. ولقد تمكن ثلاثة أشخاص من العينة من تحقيق الضبط النفسي النهائي أثر شهر الصيام.

ان هذه النتيجة التي تظهر لنا أهمية رمضان في معاونة المسلمين على الخروج من إدمانهم ليست بغريبة. وانه من المألوف تماماً أن نسمع أشخاصاً يرغبون في التوقف عن الشراب أو التدخين فينتظرون شهر رمضان. ويعمل بعضهم على تقوية ارادته عن طريق التعهد (القرآني) انه لن يقرب الكحول أو السجائر بعد انتهاء الشهر. وان كلا من الصيام، والصلواة الجماعية في الليالي الطويلة وجو التقوى العام يجعل من شهر رمضان قوة روحية دافعة مؤثرة للغاية على هؤلاء الذي يداومون على ذلك.

والى جانب رمضان، كان وجدنا في العينة ١٢ شخصاً لم يحاولوا التوقف عن الشراب قبل امتناعهم النهائي. أما الباقون، فقد كان منهم ١٨ شخصاً حاولوا التوقف لعديد من المرات ولفترات تختلف من أيام قليلة الى ثلاثة

أسابيع. ولقد نجح واحد منهم فقط عن الشراب، لمدة ١١ شهرا قبل انتكاسه.

ما الذي جعلهم ينتكسون بعد محاولتهم للامتناع عن تناول الكحول؟

ان الإجابات لهذا السؤال تختلف. لقد تم تدوين الإجابات ثم ترتيبها طبقاً لتكرار ذكرها. ولقد كان أكثر الأسباب المبلغ عنها هو القلق، والتوتر، والوحدة. يليها الضغط الاجتماعي لرفاق الشراب. ثم ضعف الإيمان والإرادة يليها متاعب التهاب المعدة والمتاعب المعوية، ثم الأرق وأخيراً وجود مشكلة ملحة في المنزل أو العمل. ولقد ذكر واحد منهم سببا شيقا، وهو أن طبيبه قد نصحه بالعودة الى البيرة الوطنية المعتدلة من أجل مساعدته في التغلب على مشكلة الكلية.

الجدول ٢

لماذا انتكس الأشخاص بعد الامتناع المؤقت عن المسكرات؟

السبب المبلغ	عدد البنود التي تم ذكرها	النسبة المئوية
القلق، والتوتر والوحدة	٨	٪٢٩
الضغط الاجتماعي للرفاق	٦	٪٢١
ضعف الارادة	٥	٪١٨
اضطرابات المعدة والاضطرابات المعوية	٣	٪١١
الأرق	٣	٪١١
وجود مشكلة ملحة في المنزل أو العمل	٢	٪٧
نصيحة طبيب	١	٪٣

ما الذي جعلهم في نهاية الأمر يحققون الضبط النفسي؟

نأتي الآن الى أهم مسألة في استفتائنا. ماهو السبب، طبقا لوجهة نظر هؤلاء الاشخاص، الذي جعلهم ناجحين في الامتناع عن المسكرات في نهاية الأمر. لقد طرحت تلك المسألة كسؤال مفتوح ولقد تم توجيه معاوني البحث لتدوين كل مايقال. وبعد ذلك، طلب منه أن يدون العوامل التي ذكرها طبقا لتأثيرها النسبي في معاونته على التوقف عن الشراب.

وسرعان ما اتضح لنا أنه كان ثمة ستة استجابات ممكنة اشتملت جميع العوامل المبلغ عنها. ولقد ذكر عامة أفراد العينة واحداً أو اثنين أو ثلاثة من تلك الأسباب الستة. أصر الكثيرون منهم على عامل واحد فقط ورفضوا اعتبار أي بند آخر حتى عندما كان الممتحن فيما بعد يقرأ لهم القائمة الكاملة بالستة أسباب.

ومن ثم تم تدوين الاجابات على أساس حد أقصى ٣. وعلى أساس أن العامل الذي حاز على المرتبة الأولى ــ أو أقصى الأهمية ــ قد حصل على ثلاثة نقاط، والعامل الذي حاز على المرتبة الثانية قد حصل على نقطتين، والذي حاز على المرتبة الثالثة حصل على نقطة واحدة. وجاءت الأسباب الستة طبقا لأهميتها النسبية كما يلي :ــ

الحافز الاسلامي، العوامل الصحية، الضغوط العائلية، العوامل الاقتصادية، ظهور قوة الارادة، تجنب المواقف الجارحة.

الحافز الاسلامي للامتناع عن المسكرات

ان العامل الذي اعتبرته الأغلبية العظمى أكثر العوامل أهمية كان التغلب على الشعور بالذنب والاثم من وجهة النظر الاسلامية. حيث اعتبر اثنا عشر فردا من العينة ان ذلك هو الحافز الوحيد الحقيقي الذي يكمن وراء امتناعهم عن المسكرات.

ومن الهام أن نلاحظ أن ثلاثة من هؤلاء الأشخاص كانوا مدمني كحول الى حد كبير والذين عانوا من أعراض سيكولوجية وفيسيولوجية قاسية مثل التليف الكبدي والهذيان. «لقد رأيت أشخاصا قادمين نحوي ومعهم مشاعل لاحراقي» هذا ما قاله الشخص الذي كان يعاني مما بدا في شكل البطاح الفولي، «ولقد أصبت بهلع شديد». اننا لا نستطيع الا أن نستقصي العلاقة بين ذلك الهذيان وشعور الشخص بالذنب الذي يعاقب بنار جهنم.

ومن الغريب أن نجد مثل هؤلاء الاشخاص، الذين لا يعتبرون شواذ والذين بالرغم من أن الكحول يضر بصحتهم، الا أنهم لا يبالون كثيرا بنصح الطبيب وتحذيراته. ومع ذلك، عندما يتكون لديهم معنى جديد لحياتهم فانهم سرعان ماتنمو لديهم قوة الارادة للامتناع عن الاشربة الكحولية.

أما بالنسبة لبقية الأشخاص في تلك المجموعة الذين اعتبروا العاطفة الاسلامية هي السبب الوحيد لضبط النفس، فإننا نشعر أن استجابتهم معقولة أكثر. وكما ذكرنا من قبل، فقد حقق ثلاثة أشخاص ضبط النفس بعد مرور شهر من الامتناع عن المسكرات وذلك من وحي شهر رمضان. وقد أبلغ شخصان آخران عن امتناعهما عن المسكرات بعد قضاء الحج. ولقد امتنع واحد منهم عن تناول الكحول، وعن التدخين، والقهوة. ولا بد أن البند الأخير يعد نوعا من العقاب الذاتي.

وثمة شخص آخر حقق ضبط النفس بعد أداء العمرة. لقد كان موظفا حكوميا في السابعة والثلاثين من عمره. وهذا ما ذكره كسبب لامتناعه عن الكحول: «لقد استطعت بكيفية ما أن أتوجه الى مكة لأداء العمرة. ولقد وقفت بجانب الكعبة، وأقمت الصلاة وغيرها من المناسك وواجهت نفسي بمشكلاتي.. لقد منحتني هذه العمرة الهاما روحيا هائلا مكنني من مواجهة مشاكلي بدون العودة الى الكحول.»

لقد ابتدأ هذا الرجل في تناول الكحول عندما كان في العشرين من عمره واستمر في الشراب بافراط لمدة ١٠ سنوات، كان يعتبر في الخمس سنوات الأخيرة منها مدمنا. ولقد قام برحلته الى مكة منذ سبع سنوات ومنذ ذلك الحين لم يقرب الكحول أبدا.

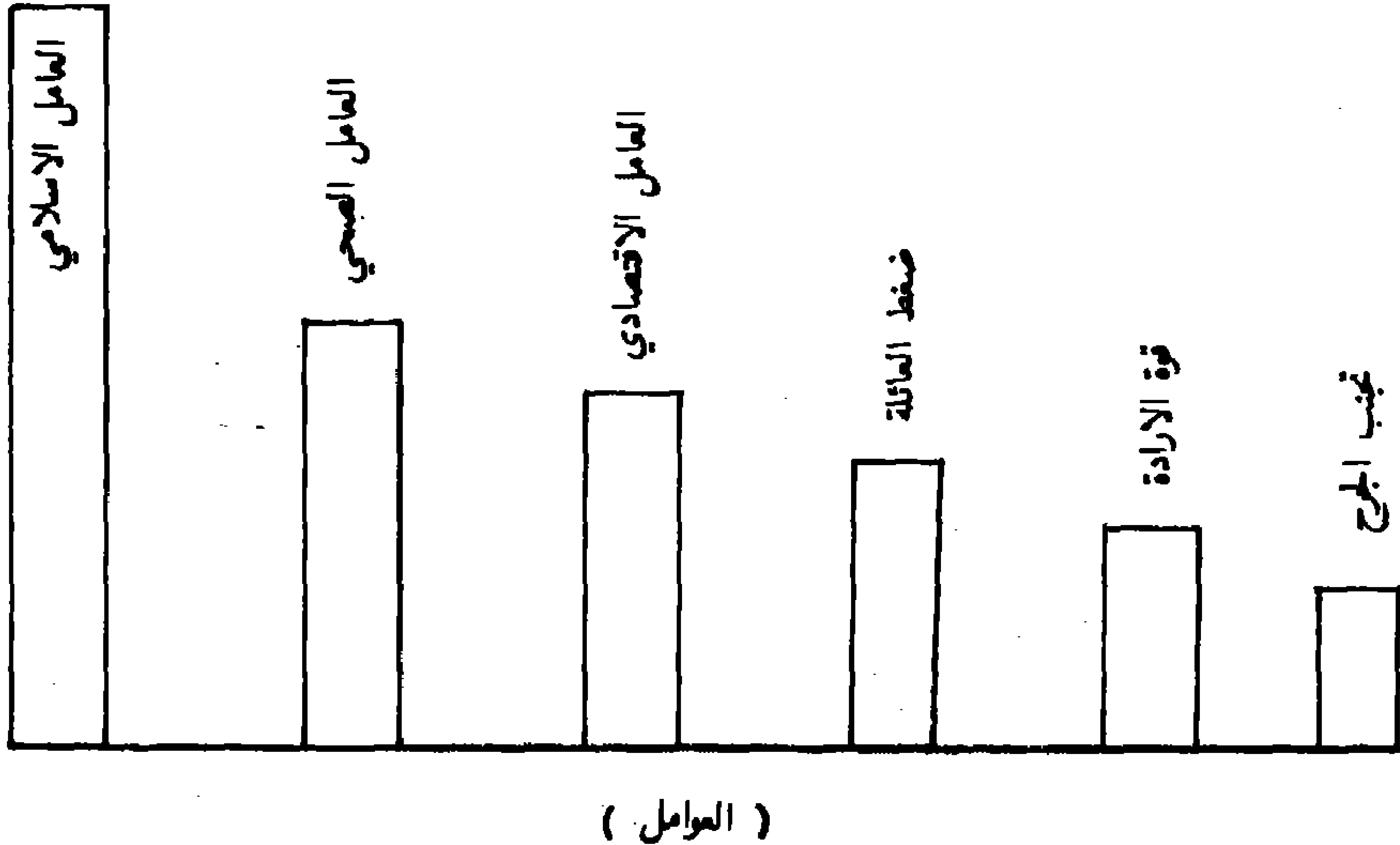
والى جانب هؤلاء الاثنى عشر شخصا الذين يعتقدون أن الحافز الاسلامي هو السبب الوحيد لامتناعهم عن المسكرات، فإن عشرة آخرين ذكروا أن الباعث الاسلامي هو العامل الأساسي ولكنهم ذكروا أيضا سببا أو اثنين آخرين يعدان أقل في الأهمية بالنسبة لهما. هناك ثلاثة أشخاص آخرون اعتبروا الحافز الاسلامي ذا أهمية ثانوية. ولقد اعتقد اثنان منهم أنه يأتي في المرتبة الثانية بعد «المخاطرة الصحية». أما الشخص الثالث فقد وصفه في المرتبة الثالثة بعد العوامل الاقتصادية والصحية. ولقد كان في العينة بأكملها خمسة أشخاص فقط ذكروا أن الحافز الاسلامي ليس له قيمة حقيقية في معونتهم على الامتناع عن المسكرات. ومن هؤلاء، ذكر ثلاثة أن العامل الاقتصادي كان السبب الوحيد في حين أن أثنين اعتبرا وجود تجربة جارحة هي السبب الوحيد.

ومع ذلك، فاننا نشعر، على الأقل بالنسبة للحالتين الأخيرتين، أن تفسير الجرح قد تأثر بالاتجاهات الاسلامية للشخص كما سوف نرى فيما بعد. وقد يكون من الهام أن نلاحظ أن المهنيين الخمسة في عينتنا قد ذكروا أن العامل الاسلامي كان ذا أهمية رئيسية في معاونتهم على الامتناع عن المسكرات.

وباستخدام نظامنا الخاص بمنح ثلاثة نقاط للبنود التي تعطي أقصى الأهمية، ونقطتين للبنود التالية لها في الأهمية. ونقطة واحدة للبند الذي يحوز على المرتبة الثالثة، فان الحافز الاسلامي للامتناع عن المسكرات قد حاز على مجموعة نقاط بلغت ٦٥ نقطة.

الجدول ٣

ما الذي جعلهم في نهاية الأمر يحققون ضبط النفس



(العوامل)

المخاطرة بالصحة

لقد كانت حقيقة أن الكحول قد أصبح خطرا شديدا بالنسبة لصحة بعض الأشخاص وأصبح تهديدا حقيقيا لحياة آخرين، تعد بمثابة السبب الثاني في الأهمية للامتناع عن الكحول. ومع ذلك لم يعتبر أي شخص الخطر الصحي أو الخطر على الحياة سببا وحيدا للامتناع. ولقد اعتبر ثلاثة أشخاص ذلك العامل بمثابة السبب الرئيسي ومن بينهم واحد قد أصيب بمرض خطير وأودع المستشفى لعدة شهور. اعتبر خمسة أن المخاطرة بالصحة تأتي في المرتبة الثانية واعتبرها اثنان في المرتبة الثالثة. ومن ثم كان اجمالي النقاط هو ٢١ نقطة للعامل الصحي.

الأوجه الاقتصادية

«لقد امتنعت عن الشراب لأنني كنت مدمنا»... «لقد أصبح لي أطفال أكثر. ولقد اضطررت للامتناع حتى أستطيع أن أعولهم»... «لقد فقدت وظيفتين بسبب الشراب. ولم يكن لدي أي مصدر آخر للدخل».

كانت تلك هي الاجابات النموذجية فيما يتعلق بالعامل الاقتصادي. وكما ذكرنا من قبل فان ثلاثة من العينة الذين اعتبروا العامل الاقتصادي هو السبب الوحيد للامتناع عن الكحول. وثمة شخص رابع اعتبروه في المرتبة الثانية كما أن أربعة آخرين اعتبروه في المرتبة الثالثة. وبذلك كان اجمالي النقاط ١٥ نقطة للعامل الاقتصادي.

الضغوط من العائلة ومن المجتمع ككل

لقد حاز ذلك البند على المرتبة الرابعة. كان اجمالي نقاطه ١٣. ولقد كان ثمة شخص واحد اعتقد أنه السبب الرئيسي. وأعطوه أربعة آخرون المرتبة الثانية، واثنان المرتبة الثالثة.

ومن الهام أن نلاحظ أننا لا نستطيع وضع حد فاصل واضح بين ضغوط العائلة والمجتمع بالنسبة للامتناع عن الكحول وبين الحافز الاسلامي.

ونظرا لأن المجتمع مسلم، فان الأقارب والأصدقاء بدون شك سوف يستخدمون تلك العواطف الاسلامية لاقناع شارب الخمر بأن يعود الى ضبط النفس. ولقد بذلنا مجهودا لنميز بينهما في الاستفتاء.

ومع ذلك، فقد كان من السهل أن ندرك الفارق بالنسبة لمعظم الأشخاص. ان الحوافز الاسلامية تعد بمثابة الهام روحي ذاتي تختلط فيه المشاعر النموذجية بالذنب والاثم باعتبارهم مسلمين قد ارتكبوا معصية من جهة مع الشعور المقابل بحب الله والأمل في رحمته اللانهائية وغفرانه من جهة أخرى. كما أن ضغط العائلة والمجتمع يعتبر بمثابة حافز خارجي من أجل التكيف. وبالنسبة لكثير من الأشخاص فان الضغط المباشر من العائلة يعد عاملا سلبيا لا ايجابيا فيما يتعلق بالامتناع عن الكحول... «عندما يعنفني والدي أو زوجتي ويقولون لي أن أنضج وأتوقف عن الشراب، فانني أخرج وأغرق نفسي في الكحول.» بالنسبة لهؤلاء الأشخاص، فان الحافز الاسلامي وضغط العائلة لا يختلطان. بل أنهما متعارضان.

قوة الارادة

«انني فقط قد نمت لدي ارادة قوية.» لقد كان ذلك هو بلاغ ثلاثة أشخاص وضعوا قوة الارادة في المرتبة الأولى. وبالرغم من أن

جميعهم قد ذكروا عوامل أخرى لها أهمية ثانوية فانهم قد أصروا بشدة أن قوة ارادتهم كانت السبب الأول. ومن ثم فقد كان اجمالي النقاط ٩.

التجارب الجارحة

كان قليل من الأشخاص هم الذين امتنعوا عن الشراب بطريقة فجائية بعد مرورهم بتجربة جارحة. وبالرغم من أن اثنين قد ذكروا ذلك بصفة خاصة فأعطيا ذلك البند ٦ نقاط، الا أن تاريخ بعض الذين اعتبروا الحافز الاسلامي بمثابة العامل الأول من الممكن أيضا أن يعتبروا أنهم قد توقفوا بعد صدمة تجربة جارحة. على سبيل المثال قد امتنع واحد منهم عن الكحول بعد حادث سيارة خطير، وآخر بعد الوفاة المفاجئة غير المتوقعة لأحد أقاربه. ونظرا لأنهم قد مروا بنوع من التحول الديني والروحي بعد الصدمة، فإن هؤلاء الأشخاص اعتبروا العامل الاسلامي هو السبب الرئيسي وليس الصدمة في حد ذاتها

ومن الناحية الأخرى، فإن الشخصين الذين ذكرا الصدمة بصراحة باعتبارها السبب الأول للامتناع عن الكحول من الممكن أيضا أن ننظر اليهما في ضوء الحافز الاسلامي. فإنه قد ألقي القبض على أحدهما مع بعض أشخاص آخرين مشبوهين في قضية قتل باحدى الحانات المحلية. ومع أنه كان يفرط في الشراب الا أنه كان مهذبا ومحترما في الحي الذي يعيش به. وقد جعلته المعاملة السيئة التي تلقاها في قسم البوليس وفي المحاكمة العلنية يشعر باحباط انساني وكشفت عن سره أمام أطفاله وعائلته. وبالرغم من ظهور براءته فإنه قد رفض أن يقرب الشراب الآثم مرة أخرى.

أما الشخص الآخر فقد قام بتحطيم بعض الممتلكات الخاصة بشخص فقير في احدى فترات ثمالته في منتصف الليل. وفي اليوم التالي شعر بالذنب الشديد والغضب الشديد من نفسه. ولقد أخذ على نفسه عهدا بألا يشرب ثانية.

وبالرغم من أن كلا هذين الشخصين يدعيان أن ضبطهما للنفس لم يتم بمقتضى الحافز الاسلامي، فاننا نستطيع أن نرى بوضوح أن رد الفعل المتسم بالشعور المذنب، والخجل والغضب المغالي فيه الموجه تجاه الذات يعد في حد ذاته نتاجا للنشأة الاسلامية المبكرة.

وبالرغم من حقيقة أنه ينظر للصدمة النفسية بصفة عامة باعتبارها تجربة سيئة أدت الى صدمة، فإن القصة التي رواها واحد من الأشخاص المسنين للكاتب — والذي آثر أن يكون الإسلام هو السبب الوحيد لتحقيقه ضبط النفس — من الممكن في الحقيقة أن تعتبر بمثابة قصة مسلم استجاب بطريقة إيجابية «لصدمة إيجابية» لقد كان متعاقداً على توريد الأطعمة والأشربة لحفلات الزفاف وغيرها من الحفلات الكبيرة. كان معروفاً تماماً بإفراطه في تناول الكحول يوميا. وكثيراً ما كان يحدث أن يحمله مساعديه الى منزله في حالة من الغيبوبة. ولقد استمر ذلك لمدة ٢٠ عاماً رزق خلالها بخمسة بنات. كان يتمنى أن يرزق بولد. وعندما رزق أخيراً بولد، مرّ بشكل فجائي بصدمة إيجابية شعر فيها كيف أكرمه الله وأضفى عليه حبه ورحمته بالرغم من سوء سلوكه. ولقد بلغ ابنه الثلاثين من عمره الآن. ويعد تاريخ ميلاده بمثابة التاريخ الذي أغلق فيه أباه زجاجة الكحول الأخيرة الى الأبد.

هل كانوا مصابين بأي اضطراب نفسي قبل أو خلال الفترة التي داوموا فيها على الكحول، أم بعدها؟

كما ذكرنا من قبل، فقد كان ثمة أربعة أشخاص عصابيين قبل البدء في الشراب وكان واحد فقط مصاباً بالفصام.

ولقد ذكر اثنا عشر شخصاً أنهم قد أصيبوا بالاضطراب النفسي في خلال الفترة التي داوموا فيها على الكحول. ومن هؤلاء ذكر ثمانية أنهم قد عادوا مرة أخرى للشراب بعد سنوات قليلة من امتناعهم. ومن الناحية الأخرى ذكر شخصان أنهما قد أصيبا بنوع من العصاب بعد امتناعهم.

وسوف نتناول تلك الناحية بتفصيل أكثر عندما يتم توجيه ذلك الاستفتاء الى عينة أكبر.

ما هي المشاعر الإيجابية التي تكونت لديهم بعد تحقيق ضبط النفس؟

إن العبارة التي قام كثير من الأشخاص بترديدها هي «انني أشعر كما لو ولدت من جديد».. «انه شعور يشبه البعث».. «انني أشعر كما لو كنت مقيداً بسلاسل ثقيلة تحررت منها» وبالرغم من أن مثل تلك التعبيرات من الممكن أن تكون نتاجاً للبلاغة العربية إلا أن كثيرين من الذين تم سؤالهم قد عبروا عن إعادة الميلاد بشكل ما. وان التعبير الذي كثيراً ما ذكر فيما عدا تلك التعبيرات العامة كان يتمثل في الشعور الروحي الإيجابي العظيم بالتحرر من وزر ارتكاب الإثم مع الشعور بالتقرب من الله.

ولقد ذكر كثير من الأشخاص، الشعور بالأمن النفسي، والاحترام الذاتي والتحرر النسبي من التوتر. أما بالنسبة للنواحي الخاصة بالتحسن البدني، مثل ازدياد الشهية، والتخلص من متاعب الجهاز الهضمي والمتاعب المعوية والصداع، فإنها قد ذكرت بصفة أقل. أما بالنسبة لتحسن المركز الاقتصادي، فقد ذكر الى أقل حد.

وجود أي عضو من عائلتهم مضطرب نفسياً أو مدمن أو مفرط في الشراب

نظراً لأن مفهوم العائلة في السودان من الممكن أن يكون واسعاً للغاية، فإنه في الحقيقة قد اقتصر على هؤلاء الذي يعدوا بمثابة أقارب مباشرين. لقد ذكر خمسة أشخاص أن لديهم أقارب كانوا أو لا يزالون مضطربين نفسياً. ونظراً لأن تلك الدراسة تعد دراسة تمهيدية تم تناول عينة صغيرة بها، فإننا لم نتعمق في نوع الاضطراب أو ما فعلوه بالنسبة له. ومن بين هؤلاء الخمسة، ذكر أربعة منهم أنه كان لديهم أقارب مدمنين أيضاً ولكننا لم نتعمق في معرفة ما إذا كان المدمنون هم نفس الأشخاص الذين كانوا مضطربين نفسياً.

ولقد ذكر أربعة أشخاص آخرون أنه لم يكن ثمة اضطراب نفسي بل كان ادمان كحول ومخدرات في العائلة (اثنان يدمنان الخمر واثنان يدمنان المخدرات). ومن ذلك نجد ان إجمالي المدمنين يصل الى ٨ بالمقارنة مع ٥ مضطربين نفسياً. وبالنسبة للأقارب المدمنين ذكر واحد فقط أنه أب. أما بالنسبة لجميع الباقين، فإن مدمني المخدرات والكحول كانوا إما أخوة، أو أولاد عم من الدرجة الأولى، أو أولاد الأخ أو أولاد الأخت. ولم يذكر أي ادمان بين الإناث.

ما هي النصائح التي يقترحونها لمعاونة زملائهم مدمني الخمر؟

إننا لندهش كثيراً لنفاذ بصيرة بعض هؤلاء الذين امتنعوا عن الخمر تجاه المشاكل الفريدة التي يعانيها المدمنون في السودان. ولكن ضيق الوقت والمجال لا يسمحان لي بأن أتناول ذلك بالتفصيل ولكنني آمل أن أقوم بعلم دراسة أكثر شمولاً عن ذلك الأمر في المستقبل.

ولقد كان معظم التوصيات التي اقتبسناها ذات طبيعة إسلامية. «يجب أن يعودوا الى الأسلام»... «يجب أن يحتقروا أنفسهم وألا يستسلموا لليأس.. ان الله يغفر الذنوب جميعاً» ولقد اقترح ١١ شخصاً عبارات مماثلة و يعتبر الاقتراح التالي مألوفا بالنسبة لتكراره فقد قدمه ٨ أشخاص. «يجب أن يتفادوا أصدقاء السوء واجتماعات الشيطان». وفي تلك المجموعة، تقدم اثنان بالنصح لمدمني الخمر بأن يجدوا أنشطة بديلة. كأن يرتادوا دور الخيالة مع رفقاء جديدين أو أن ينموا اهتمامهم بكرة القدم.

أما الاقتراح الذي جاء في المرتبة الثالثة بواسطة خمسة من الأشخاص، فهو يتمثل في النصيحة بالتدرب على قوة الارادة. وثمة بعض اقتراحات أخرى ذكرها شخص أو شخصان هي، أنهم يجب ألا يتناولوا الخمر خلال النهار، بل بعد صلاة العشاء، «يجب ألا يشربوا وهم جائعين»، يجب أن يبدأ امتناعهم عن طريق التخفيض التدريجي لاستهلاكهم اليومي، وليس الامتناع المفاجىء، «يجب أن يبدأ امتناعهم عن طريق التحول الى البيرة المحلية والأشربة التي تحتوي على نسبة أقل من التركيز الكحولي».

ولقد كان ثلاثة منهم متشائمين، «ليس ثمة شيء من الممكن أن يقنع مدمن الخمر. «ليس ثمة نصيحة تعد مناسبة للجميع. فهناك اختلافات فردية كبيرة بين المدمنين».

هل نشدوا عون طبيب أو معالج مسلم من أبناء البلدة؟

لقد ذكر اثنان وعشرون من العينة المختارة أنهم لم يذهبوا الى مستشفى للعلاج النفسي أو لمعالجين تقليديين لمعاونتهم على الخروج من إدمانهم ومن بين التسعة الباقين، كان ثمة أربعة نشدوا عونا من كلا الطرفين. ولقد توجه ثلاثة منهم الى المعالجين الوطنيين بعد أن فشلوا في تحقيق أي فائدة من العلاج النفسي في حين أن الرابع قد حقق الضبط النفسي النهائي عن طريق التوجه لكل من المعالجين المحدثين والتقليديين في نفس الوقت.

كان ذلك الشخص موظفاً حكومياً قد أدى استمراره في ادمان الشراب الى فقدانه لوظيفته. وهو الآن عامل ماهر. ولقد ذكر أنه بالرغم من أن المهدئات التي ذكرها له الطبيب كانت ذات فائدة، إلا أنه لا يزال يعتقد أن القيمة الحقيقية جاءت من بركات الشيخ التقي. فقد شرب «المحاية»، أي مياه غسيل حبر الآيات القرآنية المكتوبة على لوحة خشبية. ولقد جلس في هدوء أمام المعالج المسن المؤثر الذي كان يهمس بالدعاء له. ولقد ذكر أنه شعر بهدوء عميق بعد تلك الجلسات. وهو لا يزال يذهب الى شيخه من وقت لآخر.

ومن بين الثلاثة الآخرين، توجه اثنان الى المعالجين الوطنيين فقط من أجل ارضاء امهاتهم الملحات. ولقد تحسن واحد منهم كثيراً وحقق ضبط النفس لمدة أسابيع قليلة ولكنه انتكس ثانية. أما الثاني الذي ذهب لمرات قليلة فلم يذكر أي تحسن. أما الثالث الذي ذهب من نفسه بعد فشل العلاج الحديث فقد امتنع أيضا عن تناول الخمر عدة أسابيع قبل الانتكاس.

وبالنسبة للخمسة الباقين، فقد حصل واحد منهم على العون من طبيب نفسي وحقق ضبط النفس النهائي. أما الأربعة الباقين فقد ذهبوا الى معالجين وطنيين. ولقد فشل واحد منهم في الحصول على أي مساعدة، وامتنع اثنان منهم ولكنهما انتكسا فيما بعد وكان واحد منهما، وهو طبيب، قد حقق ضبط النفس التام بعد العلاج الديني التقليدي.

ومن الهام أن نلاحظ، أنه عكس الرأي الشائع، فإن الأشخاص الذين اختاروا طواعية عون المعالجين التقليديين لم يكونوا من الطبقة العاملة. فقد أظهرت عينتنا الصغيرة أنهم جميعاً كانوا من ذوي الرواتب، فهم ناظر مدرسة وموظفون في الدولة، وطبيب، بل في الحقيقة طبيب متخصص.

والنتيجة الهامة لذلك الاستفتاء هي، أنه على الأقل في العاصمة، قد أصبح معظم مدمني الخمر مبتعدين عن الأشربة الكحولية خارج اطار المساعدة الصحية.

ونظراً لصغر العينة، فليس هناك مجال لإقامة المقارنات بين المعالجين الوطنيين والمحدثين، ولكنه قد يكون من الهام الا نختم ذلك القسم من المقالة بدون أن نذكر باختصار قصة الطبيب المتخصص الذي امتنع عن الخمر بعد العلاج الديني التقليدي.

وهو الآن في الثامنة والأربعين من عمره. ولقد داوم على الشراب بكثرة شديدة لمدة ٢٣ عاماً. وفي الفترة الأخيرة بدأت الخمر تسبب له مشكلة حقيقية في مهنته. وبصفته طبيب فمن المؤكد أنه قد جرب عقاقير مختلفة لتخفيف أعراضه بدون نجاح.

وذات يوم في شهر أغسطس عام ١٩٧٣م اقترح عليه أخوه وهو مهندس معروف ولا يزال مريداً مخلصاً لشيخ صوفي مشهور، أن ينشد النصح من الشيخ التقي، ولقد قبل ذلك في الحال وسافرا سويا الى الشيخ. وعندما سأله الشيخ، هل تريد الامتناع حقيقه ياولدي؟ أجاب الطبيب «نعم يامولانا» بالرغم من أنه قد أحضر معه سرا خمسة زجاجات من الخمر في حقائبه. ثم قرأ الشيخ «ومريضه» الفاتحة ثم أعطى الطبيب فيما بعد «المحاية» والبخور وطلب منه الحضور للصلاة اليومية.

ثم روى لي الطبيب «لقد توجهت الى غرفتي في الليل وأخرجت واحدة من الزجاجات من حقيبتي. ولقد ملأت كأسي ولكنني وجدت صعوبة شديدة في اكماله. لقد شعرت بالتوتر والغثيان. وكان من المستحيل بالنسبة لي أن أكمل الكأس الثانية، الذي كان بمثابة الكأس الأخير من الخمر الذي صببته لنفسي أو لأي شخص آخر. وبعد أيام قليلة أخذت مخزوني من الخمر وألقيت الزجاجات الثمينة في المرحاض.

وفي أواخر أغسطس ١٩٧٣ قمت بزيارة شخصية للشيخ من أجل جمع معلومات حول العلاج التقليدي ضمن لجنة متخصصة من منظمة الصحة العالمية كنت عضوا بها ولقد

قابلت ذلك الطبيب هناك. وأخبرني ببقية قصته. ومن معرفتي الشخصية بالطبيب والتحيز الغربي بمقتضى تدريبي كنت في شك عظيم بالنسبة لنجاح ذلك العلاج. لقد كان يعاني من ارتجاف واضح وكان يبدو عليه أنه يعاني من الجوع والأنيميا. قلت لنفسي حينئذ أنه بدأ العلاج فقط منذ وقت قصير ورغم ذلك يبدو في تلك الصورة، فما الذي سوف يحدث له عندما يمارس الامتناع الحقيقي.

ولقد رأيته مرة أخرى عام ١٩٧٧م، كان يبدو شخصا صحيحا ورعاً ولقد تشرب كثيرا من التأثير الروحي للشيخ. إن أربعة أعوام من الامتناع والعيش كمسلم ورع من الممكن حقيقة أن تفعل كثرا لمدمن الخمر.

توصيات

ان جميع الوصايا الرئيسية التي أستطيع تذكرها بعد كتابة هذه المقالة أو تلك التي كانت في ذهني بالفعل قبل مباشرة تلك الدراسة قد ذكرها ٣١ شخصاً في عينتنا. هل من الممكن أن يكون الإسلام ذا فائدة لمدمني الخمر من المسلمين؟ إنني على ثقة أنه اذا تم شن حملة طويلة المدى تتجه وجهة اسلامية بواسطة الدولة والمهنيين وغيرهم من الأطراف المهتمة بالأمر في الدولة، فإن مشكلة إدمان الخمر والاعتماد عليه لن تكون بعد ذلك ذات أهمية خطيرة. ولكنني سوف اقتصر على قليل من الوصايا التي تنبع بشكل منطقي من تلك الدراسة ومن كتاباتي السابقة حول الإسلام وإدمان الخمر.

١ ـ الحاجة الى وجود علاج نفسي ـ اجتماعي يتجه وجهة اسلامية

من الواضح أن الاسلام كأسلوب للحياة يلعب دوراً رئيسياً للغاية في التطور العاطفي، والاجتماعي والشخصي للإنسان المسلم، ومن ثم تصبح حقيقة مأساوية أن يستمر المعالجون النفسيون المسلمون في استخلاص نظرياتهم وممارستهم من فرويد، أو أدلر أو بافلوف أو سكنير. ولكنه من الممكن تكييف النواحي المفيدة لمثل تلك المفاهيم الغربية في العلاج وادماجها ـ في شكل جديد تماماً ـ مع العلاج الإسلامي. وإنني قد قدمت بالفعل مبادىء مثل ذلك العلاج في كتابي «الإسلام وإدمان الخمر» وفي مقالة قدمتها في المؤتمر السنوي لاتحاد العلماء المسلمين في الولايات المتحدة وكندا. وإنني سعيد الآن لأنني علمت أن ثلاثة من المسلمين الأمريكين، وهم طبيب نفسي، وعالم نفسي، ومستشار قانوني قد اتخذوا خطوة أبعد في هذا المجال ويقومون بتطوير علاج نفسي إسلامي مكتمل.

ان النقاش القائل بأن المسلم الذي يصبح مدمنا للخمر يعد آثما في نظر الإسلام ومن ثم كيف يستطيع الإسلام معاونته، في حين أنه يجعله يشعر بالذنب ليس بنقاش صحيح. لقد رأينا كيف استطاعت الغالبية العظمى من الأشخاص الذي كانوا سابقاً آثمين أن يحققوا الضبط النفسي من خلال نفس الأساليب الإسلامية.

وإنني أعتقد أن كثيراً ممن يطلق عليهم «المسلمون الآثمون» يكونون في الحقيقة حافزاً إسلامياً قوياً ساكناً وكامناً للتغيير بالرغم من تصرفهم المصطنع، اللاإسلامي.

وفي هذا الصدد، فإن قصة أحد الأشخاص في هذه الدراسة تعد مثلا جيداً. انه الآن يعمل مديراً لإحدى الكليات. ولقد

عرف بنوبات عنف خلال فترات ثمالته. ولقد كان أيضاً تابعاً مخلصاً لماركس وعندما كان يشرب ــ الى حد الثمالة دائما ــ كان يلقي المحاضرات حول فلسفته ويهاجم العقيدة الإسلامية بصراحة. في إحدى فترات ثمالته، صدمته سيارة نقل ثقيل وأدت الى كسر ساقه بشكل خطير، وسرعان ما فسر ذلك، مثلما يفعل جميع المسلمين، أنه عقاب من الله لسلوكه الآثم. وتحول عن تناول الكحول «والإلحاد المفترض» الى التقوى والصلاة. وفي الحقيقة فإن الإسلام ذاته يمهد الطريق لمثل تلك التحولات الفجائية. فإن بساطة الإيمان بوحدانية الله، والتأثير القوي للوحي القرآني، والشخصية القوية للنبي محمد عليه الصلاة والسلام، والاعتقاد في ضرورة نقاء الإنسان والسهولة العظيمة التي يمكن بها غفران أية ذنوب بدون أي وسيط بين الإنسان وبين الله عز وجل، تعد جميعها بمثابة عوامل هامة تجعل الناس يتحولون بسهولة من إدمان الخمر الى التصوف. ونظراً لأن الشيوخ الصوفيين والمعالجين التقليديين يستطيعون رؤية نقاء المسلم من خلال أفعاله الظاهرية الآثمة، فإنهم يستطيعون اكتساب حب مثل هؤلاء المدمنين ويغيرونهم بشكل واقعي. ومن الناحية الأخرى، فهنالك كثيراً من الشيوخ التقليديين الذين ينظرون الى المظهر الخارجي بصفة رئيسية ومن ثم يخيفون مثل هؤلاء الناس بلعنتهم لهم.

ولقد استطاع الكاتب «الطيب صالح» أن يصور تلك الطبيعة القابلة للتغيير لمدمن الخمر المسلم بشكل جيد جداً في قصته «عرس الزين» (٨). وهكذا، فإنني هنا أوصي بتطوير علاج نفسي ــ اجتماعي جديد يأخذ بجميع تلك العوامل في الاعتبار.

٢ ــ التعاون بين العلاج التقليدي والحديث:

والى أن يظهر ذلك العلاج الإسلامي للوجود، والى أن يتم تطويره، فإن العلاج النفسي الحديث يجب أن يستفيد مما يستطيع أن يفعله المعالجون التقليديون. وأيضا يجب أن يتعلم مثل هؤلاء المعالجين متى يرسلون مدمن الخمر الى العيادات من أجل معاونته على تفادي الأعراض الخطيرة للمنع قبل أن يواصلوا معه علاجهم الديني.

وانه حتى من المرغوب فيه بالنسبة لكل عيادة أن يكون لديها معالج ديني على أساس العمل جزءاً من الوقت. ان العالم المسلم يتكون غالباً من مجتمعات يسود فيها نظام سلطة الأب، التي تتأثر كثيراً بصورة الأب القوي المحترم الذي تسيطر عليه الحوافز الأخلاقية. ومن ثم فإن حقيقة أن كثيراً من الأطباء النفسيين هم في نفس الوقت من شاربي الخمر، تضعهم ــ وذلك أقل ما يمكننا قوله ــ في موقف سيء بالنسبة لعلاج المدمنين. على سبيل المثال، فإن واحداً من الأشخاص الذين أختبرتهم أنا شخصياً في هذه العينة قد ضحك عندما سألته اذا ما كان قد توجه الى طبيب نفسي لمعاونته على الخروج من حالته المتأخرة لإدمان الخمر. وقد أخبرني أن زوج أخته طبيب نفسي ولكنه لم يعمل على مساعدته لأنه هو نفسه كان يعاني من الوحدة وقد اعتاد أن يأتي كل ليلة للشراب معه. ان وضع المعالجين الوطنيين أفضل كثيراً في هذا الصدد ويجب الإفادة منهم.

وقبل كل شيء، فإننا لاعتبارنا عاملين في

الصحة العقلية الحديثة قد حققنا قليلا من النجاح في ذلك المجال، وخاصة بالنسبة لتطبيق العلاج النفسي. لذلك يجب أن نكون أكثر تواضعاً. وان تفسير الظواهر الروحية الأخرى التي لا تبدو قابلة لفهمنا بأنها ذات «أثر ضئيل» يعتبر تفسيراً غير علمي أو على الأقل، غير عادل. لقد حقق علم النفس بالفعل نتائج في التخاطر مثل الإدراك الخارج عن الحواس والحركة النفسية التي كانت تعتبر حتى وقت قريب بمثابة تدجيل تام. ومن الممكن أن يتم قبول الظواهر التي يستخدمها بعض معالجينا الموهوبون في المستقبل.

ومع ذلك، اذا اعتبرنا الأمر من وجهة النظر العملية فقط، فإننا يجب أن نتعاون مع العلاج التقليدي. وحتى اذا كان ثمة أشخاص في العاصمة يتوجهون الى المعالجين التقليديين أكثر من الأطباء النفسيين، فإن العلاج التقليدي بالتأكيد سوف يكون له قصب السبق بين الطبقات الريفية.

٣ ــ الإفادة من شهر رمضان:

إنني أتساءل اذا حدث في مكان ما في أوربا، فلنقل انجلترا، ووافق جميع مدمني الخمر طواعية أن يمتنعوا عن الشراب تماماً لمدة شهر كامل. وأن يخفض الذين لا يستطيعون الامتناع تماماً استهلاكهم الى الحد الأدنى خلال الليل. ما الذي سوف يفعله العلماء، والأطباء النفسيون؟ إنني على ثقة أننا سوف نمر بدراسات في مجلة علم النفس البريطانية وغيرها من المجلات بالنسبة لما يمكن أن يفعله العاملون في الصحة النفسية وغيرهم من العلماء أو بالنسبة لما فعلوه من أجل أن يجعلوا هؤلاء المدمنين يستمرون في ضبط النفس الذي حققوه بعد اتمام الشهر. وانه لمن المحزن حقيقة أن نرى أنه يتم التغاضي عن مثل تلك الفرصة الماثلة في شهر رمضان كل عام بواسطة المسلمين العاملين في مجال الصحة النفسية في جميع أنحاء العالم الإسلامي. إننا نوصي بالاستفادة من شهر رمضان في العلاج الفردي وعلى المستوى الحكومي من أجل علاج وإعادة تعليم المدمنين والذين من الممكن أن يصبحوا مدمنين.

٤ ــ الإفادة من الحج والعمرة:

إن حوالي مليون من المسلمين يتوجهون كل عام الى الحج في مكة المكرمة ويعودون وقد تطهروا من العوامل الدنيوية المفسدة. وكما رأينا فإن بعض مدمني الخمر يعودون وقد حققوا ضبط النفس. كما يتوجه كثيرون الى مكة من أجل العمرة. ويجب الإفادة من مثل تلك الرحلات من أجل العلاج والمنع على المستوى الفردي والدولي.

٥ ــ الحاجة الى جماعات إسلامية:

انه مما يثير الدهشة أنه بالرغم من أن المسيحيين لا يعتبرون الشراب باعتدال بمثابة إثم، فإن A . A بمقتضى التجربة المحضة قد أصرت على الامتناع وقد نجحت الى حد كبير في مجهودها المتجه وجهة دينية. ان تأثير الجماعة في جعل الأشخاص يلجأون الى الشراب وفي جعل الممتنعين يرتدون لا يحتاج الى أي نقاش أبعد من ذلك. اننا في حاجة الى جماعة إسلامية من الممتنعين لمعاونة الناس على الامتناع عن الخمر والاستمرار في ذلك الامتناع. نحن في حاجة الى جماعات إسلامية للعون في ذلك.

٦ ـ الثقافة الإسلامية وتدريب الصغار:

نظراً لأن الإسلام يمكنه أيضا أن يقوم بالكثير بالنسبة للمنع، فإنه من الهام أن نحذر من الأخطار والآثام الخاصة بالأشربة المسكرة في أساليب التعليم الإسلامية للأطفال في جميع الأعمار. وإن تلك الأساليب التعليمية يجب ادماجها ضمن مواد أخرى مثل العلوم والاجتماعيات ويجب أن يتم تصويرها بأساليب سمعية بصرية جذابة.

وأبعد من ذلك، فإن التنظيمات الإسلامية المتطوعة من أجل الشباب من الممكن أن تكون فعالة للغاية في مساعدتهم في بناء شخصية قوية وإيجاد البدائل الأخلاقية الصحية للخمور والمخدرات.

أما بالنسبة لمشكلة تقديم الكحول، مثل البيرة الوطنية الى الأطفال الصغار فإنه يجب على الدولة والمجتمع ككل، أن تتخذ اجراءات لمنعها.

الهوامش

(١) جيمس ر. ميلان/ المفهوم الشامل الناشىء عن إدمان الخمر. واشنطن: زملاء مركز ادمان المسكرات، ١٩٧٤م.

(٢) نفس المرجع السابق. انظر أيضا مالك بدري/ الاسلام وادمان الخمر، ص ٢٦ ــ ٢٧.

(٣) مالك بدري / مشاكل الاختبارات النفسية في الدول النامية، مقالة لم يتم نشرها تم تقديمها الى منظمة الصحة العالمية، لجنة الخبراء في مشكل الصحة النفسية بالدول النامية، جنيف، ١٩٧٣م.

(٤) ميلان/ نفس المرجع المشار إليه.

(٥) ميلان/ نفس المرجع المشار إليه.

(٦) مالك بدري/ المرجع المشار إليه.

(٧) مالك بدري/ علماء النفس المسلمون في جحر الضب. المسلم المعاصر. س ٤: ع ١٥. رجب ١٣٩٨هـ ــ يوليو ١٩٧٨م. ص ص ١٠٥ ــ ١٢٤، س ٤: ع ١٦ شوال ١٣٩٨ هـ ــ اكتوبر ١٩٧٨م. ص ص ٩٧ ــ ١١٣.

(٨) الطيب الصالح/ عرس الزين. سلسلة الكتاب الافريقيين، ١٩٦٩م.

المراجع

١ ــ مالك بدري/ **الإسلام وإدمان الكحول**، منشورات الاميركان تروست، ١٩٧٦م.

٢ ــ مالك بدري/ علماء النفس في جحر الضب. المسلم المعاصر. س٤: ع١٥. رجب ١٣٩٨ هـ ــ يوليو ١٩٧٨م. ص ص١٠٥ ــ ١٢٤، س٤: ع ١٦. شوال ١٣٩٨هـ ــ اكتوبر ١٩٧٨م. ص .ص ٩٧ ــ ١١٣.

٣ ــ مالك بدري/ **مشاكل الاختبار النفسي في الدول النامية**. ــ مقالة لم يتم نشرها تم تقديمها الى اللجنة المتخصصة في منظمة الصحة العالمية حول مشاكل الصحة العقلية في الدول النامية، جنيف، ١٩٧٤م.

٤ ــ ج ــ ميلام/ **المفهوم الشامل الناشىء عن إدمان الخمور**.ــ واشنطون مركز اتحاد الكحول، ١٩٧٦م.

٥ ــ الطيب صالح/ **عرس الزين**.ــ سلسلة الكتاب الافريقيين، ١٩٦٩م.

الآراء النفسية عند مسكويه

د . محمد عبد الظاهر الطيب
كلية التربية ــ جامعة طنطا

«ان علم النفس كان له شرف على سائر العلوم، لأن الانسان يجب ان يبدأ بتعرف نفسه قبل أن يعرف أي شيء آخر»
(مسكويه ـ رسالة في جوهر النفس)

مقدمة

مسكويه هو أحمد بن محمد بن يعقوب: و«مسكويه» هو لقبه (عبدالعزيز عزت، ١٩٤٦، ص٨١). ولقد لقّب بالمعلم الثالث، حيث لقب الفارابي بالمعلم الثاني، لأنه خليفة المعلم الاول أرسطو (ابن خلدون، ١٣٢٩هـ، ص٥٣٧). ومسكويه هو المفكر الاسلامي الأول في الميدان العملي للأخلاق. وأغلب الظن أن مسكويه ولد عام ٣٢٥هـ (عبدالعزيز عزت، ١٩٤٦، ص٧٩).

وقد ولد في مدينة «الري» وهي مدينة فارسية مشهورة ظهر فيها كثير من المفكرين مثل محمد بن زكريا الرازي (توفي ٣٢٠هـ) والفخر الرازي (توفي ٦٠٦هـ) وهي مدينة طهران اليوم (بارتولد Bartold، ١٩٤٢، ص٧٣).

أما عن كنيته فهي أبو علي، ولعل اختيار هذه الكنية يتفق وما لمسكويه من التشيع لعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه (العاملي، ١٩٣٨، ص١٠، ص١٤٤). وعاش مسكويه في أصفهان ومات بها في صفر ٤٢١هـ (١٦ فبراير ١٠٣٠م) (الزركلي، ١٩٥٤، ص٢٠٤ - ٢٠٥).

ويقول ابن الخطيب في مقدمة «تهذيب الأخلاق» لقد قرأت ــ فيما قرأت ــ أبوابا من هذا الكتاب برمتها في احياء علوم الدين للامام الغزالي، فظننت ــ باديء ذي بدء ــ أن ابن مسكويه توفي في عام ٤٢١هـ في حين أن الغزالي قد توفي في عام ٥٠٥هـ فيكون ابن مسكويه أسبق من الغزالي، وبذلك يكون الغزالي هو الناقل عن ابن مسكويه، وكفاه ذلك فخرا، ومحمده (ابن الخطيب في مقدمة تهذيب الأخلاق).

النفس عند مسكويه

يتكون الانسان عند مسكويه من نفس وجسم، والنفس عنده ليست جسما، ولا جزءاً من جسم، ولا حالا من أحوال الجسم، ولكنها شيء آخر، مفارق للجسم بجوهره، وأحكامه، وخواصه (مسكويه، ١٩٥٩، ص٤) والدليل على ذلك «أن كل جسم له صورة ما، فإنه ليس له صورة أخرى من جنس صوره، الا بعد مفارقته الصورة الاولى مفارقة تامة... فالشمع اذا قبل صورة نقش في الخاتم، لم يقبل غيره من النقوش الا بعد أن يزول عنه رسم النقش الأول... ونحن نجد أنفسنا تقبل صور الأشياء كلها، على اختلافها من المحسوسات، والمعقولات، على التمام والكمال، من غير مفارقة للأولى، ولا زوال رسم، بل يبقى الرسم الأول تاما، كاملا، وتقبل الرسم الثاني أيضا تاما كاملا. ثم لا تزال تقبل صورة بعد صوره، ابدا دائما من غير أن تضعف، أو تقصر، في وقت من الأوقات عن قبول ما يرد، ويطرأ عليها من الصور (مرجع سابق، ص٧ـ٨).

والدليل أيضا على أن النفس مغايرة للجسم «أنها تتصور الشيء وضده، كالبياض والسواد، والروائح والطعوم، وتزداد بتحصيلها للمعلومات العقلية قوة على قبول غيرها. وقوة الجسم لا تعرف العلوم الا من الحواس، ولا تميل الا الى المحسوسات، ولكن النفس كلما تخللت من الحواس، ازدادت كمالا. وانصراف النفس عن الامور واللذات الجسمانية يدلنا دلالة واضحة على أنها من جوهر أعلى وأكرم جدا من الجسم» (طهارة النفس، ص٢ـ٣) «وأيضا فإن الحواس تدرك المحسوسات فقط، ولكن النفس تدرك أسباب الاتفاق والاختلاف التي من المحسوسات. وهي معقولاتها التي لا تستعين عليها بشيء من الجسم ولا آثار الجسم» (مسكويه، ١٩٥٩، ص٨).

«والنفس بطبيعتها، توّاقة الى المعرفة، وتكذب الحواس، فتميز منها الصادق والكاذب» (مسكويه، طهارة النفس، ص٣).

أي أن الانسان عبارة عن نفس وبدن «والنفس تحرك البدن، والانسان انسان بنفسه وبدنه معا، والجسم والنفس متصلان ومتعاونان، وكثيرا ما يظهر أثر أحدهما في الآخر، فإن الاحوال النفسية تغير مزاج البدن ومزاج البدن أيضا يغير أحوال النفس. (مسكويه وأبو حيان التوحيدي، ١٩٥١، ص ٢٣٢).

قوى النفس الانسانية:

يرى مسكويه أن الناظر في أمر هذه النفس وقواها يتبين له أنها تنقسم الى ثلاثة:

١ ـ القوى التي بها يكون الفكر والتمييز، والنظر في حقائق الامور. وقد أطلق عليها مسكويه القوة العاقلة وأوضح أن فضيلتها الحكمة.

٢ ـ القوة التي بها يكون الغضب، والاقدام على الأهوال، والشوق الى التسلط والترفع، وضروب الكرامات. وقد أطلق عليها مسكويه القوة الغضبية أو السبعية وأوضح أن فضيلتها الشجاعة.

٣ ـ القوة التي بها تكون الشهوة وطلب الغذاء، والشوق الى الملاذ التي في المآكل

والمشارب والمناكح وضروب اللذات الحسية. وقد أطلق عليها مسكويه القوة الشهوانية أو البهيمية وأوضح أن فضيلتها العفة. (مسكويه، طهارة النفس ورقة ٣٦).

والانسان صار انسانا بأفضل هذه النفوس أي العاقلة (مسكويه، ١٩٥٩، ص٤٧). وأوضح مسكويه أن النفس البهيمية معنا من أول النشوء ومع الولادة، ولذلك كانت قوتها أشد، ويظهر أثر النفس المميزة بقوة العقل من بعد قليلا قليلا الى أن يقوى في وقت البلوغ. وان طبيعة النفس البهيمية الانقياد للناطقة (العاقلة). «ولولا أن ذلك في جبلتها وطبيعتها وهو قبول التربية لكان تكليفا بخلاف ما في الطبع» (مسكويه وأبو حيان التوحيدي، ١٩٥١، ص١٤٩—١٥٠). ويقسم مسكويه هذه القوة من حيث قبول التربية (الأدب) أقساما ثلاثة:

١ — الكريمة الأدبية بالطبع وهي النفس الناطقة (العاقلة).

٢ — العادمة للأدب وهي مع ذلك غير قابلة له وهي النفس البهيمية.

٣ — التي عدمت الأدب ولكنها تقبله، وتنقاد له، وهي النفس الغضبية التي وهبنا الله اياها لنستعين بها على تقويم البهيمية التي لا تقبل الأدب.

(مسكويه، ١٩٥١، ص٥٣)

والنفس في الحقيقة واحدة وان تعددت قواها ووظائفها وتسمياتها، فهي أسماء تقع على نفس واحدة، بحسب أفعالها المختلفة: فإن فعلت في الجسم الغذاء سميت نباتية وشهوانية، وان فعلت الحس والحركة سميت حيوانية غضبية، وان فعلت التمييز والتفكير سميت ناطقة (مسكويه، طهارة النفس، ورقة ٣٥).

ويقسم مسكويه النفس العاقلة الى:

١ — عقل نظري يسهل على الانسان تحصيل العلوم والمعارف المختلفة.

٢ — عقل عملي يساعد الانسان في تنظيم الأمور وترتيبها.

(مسكويه، ١٩٥٩، ص٤٧—٤٨).

«وحسب دراسات النفس بهذا الوضع يقسم مسكويه الفضائل تقسيما أساسه إفلاطوني، لأنه يعتمد على تمييز قوى النفس الثلاثة، وليس على الانفعالات والأفعال كما نجده عند أرسطو، ولهذا كان عدد الفضائل الأساسية محدودا وهي الفضائل الأربعة الكبرى، نريد بذلك الحكمة والشجاعة والعفة والعدل. ولكن تسميته لأجزاء تقسيمه العام أرسطاليسية، فهو يسمي هذه الفضائل الأربعة، الفضائل الخلقية الانسانية، ويضيف اليها—كما يفعل أرسطو—الفضائل النظرية التي تخص العقل في وظيفته التجريدية (عبدالعزيز عزت، ١٩٤٦، ص٢٧٥).

الفروق الفردية عند مسكويه (مراتب الناس في قبول الآداب):

يقول مسكويه (١٩٥٩، ص٣٤-٣٥) «أما مراتب الناس في قبول هذه الآداب التي سميناها خلقا، والمسارعة الى تعلمها، والحرص عليها، فإنها كثيرة، وهي تشاهد وتعاين فيهم، وخاصة في الأطفال، فإن أخلاقهم تظهر فيهم منذ بدء نشأتهم، ولا يسترونها بروية، ولا فكر- كما يفعل الرجل التام—

الذي انتهى من نشئه وكماله، الى حيث يعرف من نفسه ما يستقبح منه فيخفيه بضروب من الحيل والأفعال المضادة لما في طبعه.

وأنت تتأمل من أخلاق الصبيان، واستعدادهم لقبول الأدب، أو نفورهم عنه، أو ما يظهر في بعضهم من القحه، وفي بعضهم من الحياء. وكذلك ترى فيهم من الجود، والبخل، والرحمة، والقسوة، في قبول الأخلاق الفاضلة، وتعلم معه أنهم ليسوا على رتبة واحدة، وأن فيهم المواتي، والممتنع، والسهل السلس، والفظ العسر، والخيّر والشرير، والمتوسطون بين هذه الأطراف في مراتب كثيرة لا تحصى».

وقد أوضح مسكويه أن هناك فروقا فردية بين المتعلمين من حيث تقبلهم لمختلف العلوم والآداب:

١ ــ فبعض التلاميذ عندهم قدرة قوية وصادقة على التخيل، فهم يصلحون للعلوم التي تحتاج هذا التخيل.

٢ ــ وآخرون منهم يتميزون بالتفكير الصحيح، فتناسبهم الدروس التي تحتاج صحة التفكير.

٣ ــ وفريق ثالث من المتعلمين يتميزون بالتفكير الجيد، بالاضافة الى قدرتهم على الحفظ.

٤ ــ وفريق رابع منهم يجمع كل الصفات السابقة وهم قليلون (وقد يقصد بهم العباقرة).

٥ ــ والفريق الأخير الذي لا تتحقق فيه واحدة من الصفات السابقة، وهم لا يصلحون لتعلم العلوم (وقد يقصد بهم فئات التخلف العقلي). (مسكويه، الهوامل والشوامل، ص ١٦٥ــ١٦٦).

هذا من ناحية الفروق بين الأفراد، أما الجماعات والأمم، فيرى أنها تتفق في تفكيرها الجماعي، ففضيلة الصدق في القول مثلا تتفق عليها كل الأمم. وكذلك الشجاعة والعدل.. الخ.

يقول مسكويه «المقصود أن تعلم أن عقول الأمم كلها تتوافر على طريقة واحدة، ولا تختلف بإختلاف البقاع، ولا تتغير بتغير الأزمنة، ولا يردها راد على الدهور والأحقاب» (مسكويه، ١٩٥٢، ص٥٩).

النمو النفسي للطفل:

يرى مسكويه أن «نفس الطفل» هي حلقة بين نفس الحيوان ونفس الانسان العاقل، أي عندها ينتهي أفق الحيوان و يبتديء أفق الانسان، وهي تسير في تطورها وفق ما يلي:

١ ــ هي في أولها ساذجة من غير نقش (مسكويه، ١٩٥٩، ص٥٨). وهي مستعدة للتربية، وصالحة للعناية ولا يجب أن تهمل (مسكويه، طهارة النفس، ورقة ٤٠).

٢ ــ تظهر فيها القوة البهيمية وقد ضمنها مسكويه ما يلي:

(أ) تظهر قوة الاحساس باللذة والألم.

(ب) تتولد فيها قوة تشتق من الاولى، ولكنها أكثر حده، هي قوة الشهوات.

(ج) تبزغ في أفق نفس الطفل، قوة تدفعه الى تحقيق ما في نفسه، وأن يلتمس مختلف الوسائل والسبل لفعل ذلك وهي قوة الشوق.

(د) تتدرج نفسه في نمو ملكاتها الى قوة التمثيل التي تساعده على أن يرسم لنفسه صورا معينة، هي بمثابة مثالات يتشوق اليها

(مسكويه، ١٩٥٩، ص ٥٧-٥٨).

٣ ــ بعد هذه القوة العامة البهيمية التي تهتم بالغذاء، وبكل ما يساعد الانسان في حياته الدنيوية، تظهر في نفس الصبي القوة السبعية ويسميها مسكويه قوة الغضب، يدفع الطفل بها عن نفسه ما يؤذيه، مرة بنفسه اذا استطاع، وأخرى بوالديه بالبكاء ان عجز. (مسكويه، طهارة النفس ورقة ٣٩ والتهذيب ص ٥٨).

٤ ــ ثم تظهر فيه قوة أرقى مما تقدم، هي قوة التمييز، وهي القوة التي تميزه عن غيره من سائر الموجودات باعتباره انسانا، وهي قوة العقل، وأول مظهر لها عند الطفل هو الحياء (مسكويه، ١٩٥٩، ص ٥٨). ويعرف مسكويه الحياء بأنه «الخوف من ظهور شيء قبيح من الطفل، وهو الاحساس بالجميل والقبيح وإيثار الاول على الثاني، ويرى أن هذه القوى، تتسلسل، وسابقها ضروري للاحقها، وكلها لازمة ليصل الطفل الى حياة الفضيلة (عبدالعزيز عزت، ١٩٤٦، ص ٣٤٢).

وحياة الفضيلة عند الطفل لها شرطان:

شرط نفسي وشرط اجتماعي، أما الاول فيتلخص في الانطباع على الخير بالسليقة، بظهور الحيـاء والاطراق الى الأرض (مسكويه، ١٩٥٩، ص ٥٨). أما من كان وقاحا بطبعه كان مثله كالخنزير الوحشي لا يطمع في رياضته، لأن نفسه العاقلة تصير خادمة لنفسه البهيمية، ولنفسه الغضبية (المرجع السابق، ص ٦٧).

أما الشرط الاجتماعي فيتلخص في ابعاد الصبي عن رفاق السوء، ومخالطة الفاسدين بطبعهم، لأن المخالطة تفسد بالمقارنة والمداخلة (المرجع السابق، ص ٥٩). هذا من جهة ومن جهة أخرى مصاحبتهم للأخيار وأهل الحكمة، فإن المثل الصالح، والفعل الصالح مع الأخيار، يقوي النفس، ويشجعها على الفضائل (مسكويه، ١٩٥٢، ص ٢٨٦). وأيضا ابعاد الأطفال من حين الى حين عن محيط الأسرة، أي المحيط الذي يجدون فيه عادة كثيرا من العطف والتنعم الى محيط آخر، يشعرون فيه بشيء من الجفاء والخشونة، وعدم التواكل والاعتماد على الأهل (عبدالعزيز عزت، ١٩٤٦، ص ٣٤٢).

الذاكرة والتحصيل:

يقول مسكويه «أما العلوم والمعارف، فالانسان يحصلها في شبيه بالخزانة له، يرجع اليه متى شاء، ويستخرج منه ما أراد: أعني القوة الذاكرة التي تستودع الأمور التي تستفاد من خارج، أعني من العلماء والكتب، أو التي تستفاد بالفكر والروية من داخل» (مسكويه وأبو حيان التوحيدي، ١٩٥١، ص ١٧٣).

ومعنى ذلك أن مسكويه قسم التحصيل الى قسمين:

١ ــ تحصيل للعلوم من الخارج وهو في ذلك يستخدم الحواس ويخزن هذه العلوم في الذاكرة، وهذا ما يوضحه مسكويه في موضع آخر بقوله «فما يأتيها (النفس) من الحس فإنها تخزنه في شبيه بالخزانة لها أعني موضع الذكر» (المرجع السابق، ص ١١١).

٢ ــ تحصيل للعلوم من الداخل باسترجاعها

من العقل، وتكرار تصوره لها، حتى تنطبع في ذهنه، ولذا فإن العلم في نظر مسكويه يحتاج الى كثرة التدريس لأنه في أول الأمر يحصل منه الشيء الذي يسمى «حالا»، ثم بعد ذلك بالتكرار يصير «ملكة» ثابت (المرجع السابق، ص ١١١).

علم النفس العلاجي عند مسكويه:

قسم مسكويه في كتابه «التهذيب» علم النفس العلاجي الى قسمين: قسم يبغي حفظ صحة النفس، وابقائها سليمة، بعيدة عن الأسقام، فمهمته المنع، وينظر الى المستقبل. والآخر يبغى خلاصها، بشفاء ما قد ينتابها من الأمراض حتى تعود الى صحتها، وتستقيم حياتها بعد أن ساءت وفسدت، ومهمة هذا القسم الانقاذ، وينظر الى الماضي، وهو يسمى القسم الاول «تهذيب الاخلاق» ويسمى القسم الثاني «تطهير الاعراق» (مسكويه، ١٩٥٩، ص ص ٢٠٤-٢٠٥) وهو لا يضع علاجه النفسي لكل الناس، لأن نفوسهم تختلف، ويرى أن طبائعهم تنحصر في ثلاثة أنواع (وهو يتأثر في هذا بجالينوس). فهناك قوم خيّرون بطبعهم، وهؤلاء قليلون. ومن الناس من طبع على الشر، فهم لا يعرفون طريق الفضائل والخير، ومن الناس من هو وسط بين هؤلاء وأولئك، يميلون تارة الى الخير وتارة الى الشر، حسب الظروف والتأثيرات التي يخضعون لها. (المصدر السابق، ص ص ٣٨-٣٩)

والعلاج النفسي في نظر مسكويه لم يوضع لأصحاب الشر، فهؤلاء لا سبيل الى علاجهم، واصلاح نفوسهم، فلقد تأصل فيهم الشر، وهو ملازم لهم دائما أبدا. وهو كذلك لم ينشأ للخيّرين بطبعهم ، فهم يأتون الخير دائما بمحض سليقتهم، ولا سبيل الى فسادهم.

ولما كان المتوسطون يترددون بين الخير والشر، وكانت طبائعهم قلقة لا تلبث على حال معينة، وجب أن يوضع لهم علاج نفساني، يطبق في جزئه الاول (أي لحفظ الصحة النفسية) اذا مالوا نحو الخير، وفي جزئه الثاني (أي لشفاء أمراضهم النفسية) اذا اتجهوا نحو الشر. (المرجع السابق ص ٢٠٥).

أما عن «**تهذيب الأخلاق**» وهو الجزء الأول من العلاج النفسي عند مسكويه فهو يتناول أمرين هامين:

أولا: تهذيب الغايات التي يسعى اليها الانسان، وهي اللذات الجسمية، واللذات المادية، باحلال غايات أخرى، بموضوعاتها تتناسب وقدر الانسان باعتباره كائنا عاقلا، هي حب العلم والاقبال على الفضيلة.

ثانيا: تهذيب الملكات النفسية التي تساعد الانسان على مقاومة عناصر البهيمية، والترقي في مراتب السعادة. (المرجع السابق ص ٢٠٤).

ويرى مسكويه أن الانسان بفطرته يميل الى اللذات الجسمية، ولكنه يعتبر أن الاسراف فيها، مضر كل الضرر، ويؤدي الى الخلاعة والعبث والاضطراب، ولهذا وجب أن يكتفي بالقدر الضروري الصالح، الذي لا ينتج عنه السوء.

والسبب الأساسي في الاقبال على هذه اللذات هو معاشرة أهل السوء، ولهذا وجب البعد عن مخالطتهم وعدم القرب من مجالسهم.

ولهذا أيضا، وجب على من يريد حفظ صحته أن يركن الى غاية تتفق وطبيعته الخاصة، أي طبيعة العقل والتفكير، وهي محبة العلم، لأن النفس متى تعطلت وعدمت الفكر، والغوص وراء المعاني، تبلدت وتبلهت، وانقطعت عنها مادة كل خير. واذا ألفت الكسل وتبرمت بالروية، واختارت العطلة، قرب هلاكها، لأن في عطلتها هذه، انسلاخا عن صورتها الخاصة بها، ورجوعا منها الى رتبة البهائم، وهذا هو الانتكاس في الخلق. (المرجع السابق ص ٢٠٨).

وهذا بعكس من يقبل على العلم، فإن ذهنه يتفتح، ويستقيم نظره في أمور دنياه، ويمكنه أن يبلغ كماله وسعادته.

والانسان قد لا يقبل على اللذات بالفعل، وإنما يأتيها في نفسه، بإثارة ذكرياتها اليه، وتحريك الذاكرة نحوها لتغمر النفس، فيسودها الاضطراب، لأن هذه الذكريات تتعلق عادة «بالقوة الغضبية»، و «القوة الشهوية» للنفس، وهي قوى ترتبط كل الارتباط بالجسم والمادة، ولا منفعة منها الا اذا سادها العقل، فتحريك هذه الذكريات، يجعل النفس تشتاق اليها، واذا اشتاقت اليها اضطربت واختل توازن قواها، ويمثل مسكويه من يفعل ذلك بمن يثير بهائم جامحة، ويهيج سباعا ضارية. (نفس المصدر، ص ٢١٦) ولهذا أوجب ألا نتذكر أعمال هاتين القوتين. بل يجب أن ينبعثا بالطبيعة، وحينئذ يجب أن يتدخل الفكر لمحو علّتيهما، مع تقدير ما يسمح به لهما في الامور الضرورية، وعليه فاللذات الماضية، إثارتها تزعج النفس، ويجب على العاقل ألا يعيدها، وانما يبحث عن سبيل ابعادها، واذا تطلبت الطبيعة أحيانا أن تثار، فليأخذ الانسان منها بالقدر المعقول للضرورة الصالحة، لأن من استعمل النفس الناطقة في خدمة عبيدها، فقد عكس الوضع الطبيعي لقوى الانسان، ووقع الظلم على نفسه، وكان جائرا على ذاته (المرجع السابق، ص ص ٢١٦-٢١٧).

وهناك من الناس من يضع لنفسه غاية تتعلق باللذات المادية واللذات الخارجية الاجتماعية، كالغناء، والثروة، والجاه، والزينة والمواكب (المرجع السابق ص ٢١١)، ولكن هذه غاية ثانوية، لأنها لا تدوم، وأثرها عارض زائل، وصاحبها كثير الخوف، قلق النفس، مجهد البدن.

ويذكر مسكويه، أن كثيرا من الملوك الذين يحوزون كل هذه النعم، لا ينعمون بالسعادة الحقه، التي هي السعادة النفسية الداخلية، وإنما هم دائما في هم وغم. ولهذا ينصح مسكويه بأن يقنع الانسان في الامور الخارجية، وأن يكتفي بالنعم النفسانية، التي هي في ذواتنا، فهي ترتقي بنا رويدا رويدا الى كمالنا الخاص والعام.

وأما عن **«تطهير الأعراق»** وهو الجزء الثاني من العلاج النفسي عند مسكويه: فإن مسكويه يفترض وجود أمراض نفسية، يصح أن تنتاب الانسان، وأن هذه الأمراض لها أسباب نفسية، اذا عرفت أمكن أن تشفى النفس. ومسكويه في ذلك قد سبق ياسبرز Jaspers في تأكيده على صدور ما هو سيكولوجي عما هو سيكولوجي (ياسبرز Jaspers، ١٩٦٣). كما أنه سبق كل المعالجين النفسيين في تأكيدهم على أهمية الاستبصار بالنسبة للعملية العلاجية.

وأمراض النفس فيما يرى مسكويه هي رذائلها، وهو يحددها بثمانية:

التهور - الجبن، الشرة - الخمود، السفه - البله، الجور - المهانة.

وهي أطراف الفضائل الكبرى أي:

الشجاعة – العفه – الحكمة – العدل.

لأن مسكويه يعرف الفضيلة– كما نجد ذلك عند أرسطو– بأنها وسط قويم بين حدين متعارضين.

وأسباب الأمراض النفسية: عند مسكويه، هي شهوات النفس الجامحة المختلفة، ويرى مسكويه أن أهمها ثلاثة:

الغضب – الخوف – الحزن. (مسكويه، ١٩٥٩، ص ٢١).

أما عن الغضب فيعرفه مسكويه بأنه حركة للنفس، يحدث بها غليان دم القلب، شهوة للانتقام، فإذا كانت هذه الحركة عنيفة، ثار الغضب وأضرمها، فاحتد غليان دم القلب، فامتلأت الشرايين والدماغ دخانا مظلما مضطربا، يسوء منه حال العقل، ويضعف فعله.

لذلك فإن الغضب يعمي الانسان عن الرشد، ويصُمّه عن الموعظة، بل تصير الموعظة في تلك الحال سببا للزيادة في الغضب، ومادة للهب والتأجج. وليس يرجى له في تلك الحال حيلة. (المرجع السابق، ص ٢٢٥).

ويرى مسكويه أن الغضب في مبدأ أمره ليس واحدا في كل الناس، وانما هو يختلف حسب المزاج الخاص. فمن كان مزاجه عنيفا حارا. كان الغضب اليه أسرع، أما صاحب المزاج الهاديء فحاله على العكس، وهذا في أول الغضب ومبدئه، ولكن الحال تكاد تتقارب عند كل منهما، اذا اشتد واحتدم. ويعتقد مسكويه أن النفس اذا استشاطت غضبا، فليس يرجى اخمادها، وتهدئتها. ولهذا كان علاج الغضب في مبدئه لا بعد قيامه.

والغضب في نظر مسكويه، بعيد عن أن يسمى رجولة، لأنه ليس به أي سمة من الشجاعة. والغضب ليس بدرجة واحدة عند الرجال والنساء، وليس بدرجة واحدة بالنسبة للسن والطبع، فمسكويه يرى أنه يعظم في النساء عنه في الرجال، لحدة في شعورهن. وفي الصبيان لأن صغر عمرهم يجعلهم أسرع وأميل الى الغضب من الرجال. والشيوخ كذلك أكثر غضبا من الشبان. لضعف أعصابهم، وتبلبل أفكارهم وتعلقهم بتافه الامور. والغضب أكثر عند المرضى منه عند الأصحاء، ويكثر أيضا عند أصحاب الشره، اذا تعذر عليهم الحصول على ما يشتهون، فالبخيل اذا فقد شيئا من ماله، تسرع الى الغضب على أصدقائه ومخالطيه. وتوجهت تهمته الى أهل الثقة من خدمه وأهل منزله.

والغضب في نظر مسكويه هو أعظم الشهوات التي تنغص على الانسان حياته وتوجد الاضطرابات فيها، وتدفعه الى الشرور والاكتئاب. ولهذا وجب أن يقاومه بمقاومة عوامله، وهي في نظر مسكويه:

«العجب، والافتخار، والمراء، واللجاج، والمزاح، والتيه، والاستهزاء، والغدر، والضيم، وطلب الامور التي فيها عزة وتتنافس فيها الناس، ويتحاسدون عليها، وأخيرا شهوة الانتقام».

فـإذا أمكـن لـلانسـان أن يبعد عن نفسه هذه العوامل، قـل غضبـه، وهدأ باله، ولم يتعـرض لتلك النتائج السيئة (المرجع السابق، ص ص ٢٢٦-٢٢٧).

ولـذا وجـب على الانسـان أن يقهر غضبه بحلمه، و يتمكن من التمييز الصحيح، والنظر السـليم، فيما يهاجمه من المكاره، حتى يحكم أسالـيب الانـتـقـام بالقدر المعقول، فلا يصيبه منـهـا أذى. فـالحلم هنا هو الفضيلة المطلوبة، وهي في هذه الحالة صحة النفس.

وهـنـاك **بعـد الغضب** نوعان من شهوات الـنـفس يـدفـعـان الى الرذيلة، و يسببان مرض الـنـفس، ولكنهما أخف وطأة من الأول وهما الخوف والحزن.

أما عن **الخوف** فيعرّفه مسكويه بقوله «اذا كـان الـغـضـب هو حركة للنفس عنيفة قوية، يحدث منها غليان دم القلب، شهوة للانتقام، فـيـصـبـح الجبن هو سكون للنفس عما يجب ان تـتـحـرك فيه، وبطلان شهوة الانتقام» (المرجع الـسـابق ص ٢٣٨). و يرى مـسـكـويـه أن للـخـوف كـمـا للـغـضـب نـتـائـج سيئة، تؤذي الـنـفـس، وتـؤدي الى أقـبـح الـنـتـائج في حياة الانـسـان. مـنـهـا مهانة النفس، وسوء العيش وطـمـع طـبـقـات الأنذال وغيـرهم من الأهل والأولاد، وقلة الثبات والصبر في المواقف التي يجـب فـيـهـا الثبات، وهو أيضا سبب الكسل، ومحـبـة الراحة، اللـذيـن هما سبب كل رذيلة، ومـن لـواحـقـه الاستخذاء، والرضى بكل رذيلة، والـدخـول تحت كل فضيحة في النفس والأهل والمـال، وسـمـاع كـل قبيحة فاحشة من الشتم والـقـذف، واحتمال كل ظلم من معامل، وقلة الأنفة مما يأنف منه الناس.

ولهـذا وجب أن يقوّم الانسان هذا الضعف الـنـفـسـانـي، لأنه لـيـس بـضـعـف متأصل في الـنفس، وانما يمكن معالجته والوصول الى صحة النفس المطلوبة.

وعـلاج **الخوف** ــ في نظر مسكويه ـ على ثلاثة أنواع:

أولا: مقاومة الكسل: بأن يوقظ الانسان نفسه بإثارة نشاطه الخاص، لأن القوة الغضبية كامنة فـيـه بـالـفـطـرة، ولـكـن ينقصها المران، وعادة الـتـحـقـق بالفعل. وهي بهذه الحال تشبه النار تحت الرمـاد، اذا انقشع عنها ظهرت حرارتها وبان لهيبها. و يذكر مسكويه «أنه حكى عن بعـض المـتـفـلـسـفين أنه كـان يتـعـمـد مواطن الخوف، فـيـقـف فـيـهـا، ويحـمـل نـفـسـه على المخـاطـرات العـظـيـمة بالتعرض لها، و يركب البحر عند اضطرابه وهيجانه ليعوّد نفسه الثبات في المخـاوف. ويحرك مـنـهـا القوة التي تسكن عـنـد الحـاجـة الى حركتها، ويخرجها عن رذيلة الـكـسـل ولـواحقه» (المرجع السابق، ص ص ٢٣٩-٢٤٠).

ومـا يـذكـره مسكويه في ذلك هو نفس ما تـوصـل الـيـه المحـللون الـنفسيون في علاجهم للـخـوف مـن «تـعـريـض المريض للـمـواقـف المرهـوبة» (محمد عبدالظاهر الطيب، ١٩٧٧، ص ٦٢) وهـو أيضـا نـفـس مـا تـوصـل الـيـه المعالجون السلوكيون من علاج بالغمر Flooding في عـلاج المخـاوف المرضـيـة (فـولبه Wolpe، ١٩٥٨).

و يرى مـسـكـويـه أنه بمثل هذه المحاولات تـثـار الشجاعة التي تمثل صحة النفس في هذه الحـالـة. وعـن تـأكـدهـا يجب على الانسان المحافظة عليها دون أن يبالغ فيها بالذهاب الى

الطرفين، التهور، أو الجبن.

ثانيا: ترك التشاؤم: واللجوء على عكس ذلك الى الظن الجميل والأمل القوي، لأن توقع المكروه، وظن السوء بالمستقبل والخوف من وقوعه عاجلا أو آجلا، من شأنه أن ينغص على الانسان حياته، خاصة وأن أمر المستقبل بيد القدر.

ثالثا: يجب أن نتروى، ونتحاشى سوء الاختيار في الامور الممكنة، فننظر الى عواقبها، ولا نقدم عليها الا بعد تأنٍّ وتفكير، أما بالنسبة للأشياء الضرورية، فيجب على النفس أن تتحمل ضرورات طبائع الأشياء وان كانت غير سارة.

ويعرض مسكويه لنوع معين من الخوف، هو **خوف الموت**، ويرى أنه الجهل بمعرفة الموت على حقيقة أمره.

والموت في نظر مسكويه شيء يدل على عدل الخالق في خلقه (مسكويه، ١٩٥٩، ص ٢٥٠).

ويعطي مسكويه للخوف من الموت سبعة أسباب هي:

١ ــ الجهل بالموت على حقيقة أمره.

٢ ــ الجهل بمصير النفس.

٣ ــ الجهل ببقاء النفس.

٤ ــ الظن بأن للموت ألما عظيما غير ألم الأمراض التي ربما تقدمته وأدتْ اليه، وكانت سبب حلوله.

٥ ــ الاعتقاد بأن هناك عقوبة تحل بالانسان بعد موته.

٦ ــ ان الانسان يكون متحيرا لا يدري على أي شيء مقدم بعد الموت.

٧ ــ ان الانسان يأسف على ما يخلفه من المال والمقتنيات. (المرجع السابق، ص ٢٤٣).

وقد عالج مسكويه كل واحد من هذه الاسباب كما يلي:

١ ــ من جهل الموت ولم يدر ما هو على حقيقته، فذلك أن الموت ليس بشيء أكثر من ترك النفس استعمال آلتها وهي الأعضاء التي يسمى مجموعها بدنا. وأن النفس جوهر غير جسماني، وغير قابلة للفساد، وهي تخالف جوهر البدن بذاتها وخواصها وأفعالها وآثارها، فإذا فارقته بقيت البقاء الذي يخصها وخلصت من اضطراب المادة وسعدت السعادة التامة.

٢ ــ وأما الجهل بمصير النفس، فإن من يهاب الموت يعتقد أن جسمه اذا انحل وبطل تركيبه فقد انحلت ذاته وبطلت نفسه، وفي هذا جهل ببقاء النفس، فهو لا يخاف الموت على الحقيقة، وانما يجهل ما ينبغي أن يعلمه، فالجهل هو سبب الخوف. والموت شيء اعتباري، يجب ألا يخشاه الجهال لأنهم أموات بالفعل، ويجب ألا يخشاه الحكماء لأنهم يتحكمون في مشاعرهم فلا يثير فيهم هذا الخوف.

٣ ــ أما الجهل ببقاء النفس، فإن النفس بانحلال الجسم بالموت، لا تنحل، ومن اعتقد هذا فهو جاهل يهاب الموت. والانسان الذي تعشق نفسه أن تلتصق ببدنه وألا تفارقه، نجده دائما في خوف من فراقها، ونجده في غاية الشقاء لأنه لا يريد لنفسه مستقرها الطبيعي، وهو الخلاص من البدن والارتقاء الى عالم الأرواح، وانما يطلب المستحيل بدوامها عالقة بالبدن.

٤ ــ أما الظن بأن للموت ألما عظيما غير ألم الامراض التي تمهد له فهذا وهم باطل، ويجب أن يعالج، لأن الالم يكون عادة للحي، والحي هو القابل أثر النفس، وأما الجسم الذي ليس فيه روح فإنه لا يألم ولا يحس، فإذن الموت الذي هو مفارقة النفس للبدن لا ألم له، لأن البدن، انما كان يألم ويحس بأثر النفس فيه، فاذا صار جسما بلا روح فلا حس له ولا ألم.

٥ ــ أما خوف الموت لأجل العقاب الذي يوعد به، فينبغي أن يبين للخائف أنه ليس يخاف الموت، بل يخاف العقاب، والعقاب إما يكون على شيء..

باق بعد البدن، ومن اعترف بشيء باق بعد البدن، هو لا محالة معترف بذنوبه التي يستحق عليها العقاب، فهو اذن خائف من ذنوبه، لا من الموت. ومن خاف من ذنوبه وجب أن يحذرها و يتجنبها، وهي تصدر عن الرذائل وعليه فالخائف من الموت على هذه الطريقه، هو الجاهل ما ينبغي أن يخاف منه، وخائف مما لا أثر له، ولا خوف منه. وعلاج الجهل هو العلم، لان الحكمة تنقذنا من هذه الآلام والظنون الكاذبة التي هي نتائج الجهالات.

٦ ــ كذلك من تهيب الموت، فهو لا يعلم ماذا يكون مصيره بعد الموت. ولكن هذا خوف لا مبرر له، ومصدره الجهل بطبائع الاشياء، وعلاجه هو العلم حتى يهتدي الانسان وتطمئن نفسه.

٧ ــ ومن الناس من يهاب الموت ويحزن لانه سيترك وراءه أبناءه وأهله، وسيحرم مما يملك من متاع الدنيا، ولكن مثل هذا الرجل، يجب أن يعلم أنه يتعجل الخوف والألم، فطبيعة هذه الأشياء زائلة، وأنه لا بد من مفارقتها يوما ما، وخوفه وألمه لا يجدي شيئا، و يفرض على نفسه الغم والكآبة، بدون مبرر معقول. (المرجع السابق ص ٢٤٦ ــ ٢٥٣).

وهكذا نجد مسكويه في علاجه لخوف الموت يستخدم الاقناع العقلي والاستبصار بحقيقة الموقف المرهوب، وهو ما يستخدمه المعالجون النفسيون المحدثون على اختلاف اتجاهاتهم العلمية وفنياتهم العلاجية كجانب من جوانب العلاج النفسي، وان كان اصحاب اتجاه العلاج العقلاني يعتبرونه الجانب الأساسي في العلاج النفسي (اليس Ellis، ١٩٧٧).

و بعد علاج الخوف عامة، وعلاج خوف الموت خاصة، يتحدث مسكويه عن **علاج الحزن** لأن الحزن بعد الغضب والخوف، سبب قوي من اسباب امراض النفس.

و يعرف مسكويه **الحزن** بأنه ألم نفساني، وهو في نظره شيء عارض، وليس بحالة طبيعية متأصلة في النفس، وهو يتأثر في هذا «بالكندي» في كتابه «دفع الاحزان» فهو يراه دخيلا على الانسان و يفرض على نفسه فرضا، لأن الحزن على موت الاعزاء من الاقرباء والأصدقاء، ليس بواحد عند سائر الناس، وهم مع اختلاف درجات هذا الحزن يعودون الى حالتهم الاولى، ان عاجلا أو آجلا من السرور والاغتباط، وهذا الاستقرار يؤكد أن الحزن غير طبيعي، بل هو وقتي غير دائم.

وللحزن أسباب تثيره، ولكنها اذا عرفت وأمكن حصرها، وجب علاجها، فهي ليست

مستحيلة مستعصية على الاصلاح. ومن هذه الاسباب :

١ ـ فقدان الانسان محبوباته ومطلوباته، والحزن على هذه الاشياء عيب في نظر مسكويه، لانهاأشياء لا تثبت على قرار.

٢ ـ طمع الانسان في اقتناء الفانيات، بحيث أنه اذا امتلك شيئا منها لا يكتفي ولا يقنع، وانما يرجو المزيد، وهو في هذا السبيل يصادف المتاعب والآلام. ولهذا وجب الاخذ منها بمقدار الحاجة، فالقناعة بما يمتلك الانسان فضيلة لازمة.

٣ ـ الحسد، و يعرفه مسكويه بأنه حالة نفسية ينعدم فيها العقل، فيطمع الانسان فيما لا مطمع فيه، لان الحسود يحب أن يستبد بالخيرات من غير مشاركة الناس. والحسد في نظر مسكويه، اقبح الأمراض النفسية، لان صاحبه يحب الشر لأعدائه، ولأصحابه على السواء، فالحسود يريد بحسده وسوء قلبه حرمان الناس من حق امتلاك الخيرات. (مسكويه ١٩٥٩، ٢٥٤ ـ ٢٥٧).

ويمكننا القول بأن العلاج النفسي الذي يعرضه مسكويه يرتكز على العلم، فنحن نجده يذم الجهل، ويحبذ العلم والحكمة اللذين يغذيان القوة العاقلة، ومسكويه عندما يقول القوة العاقلة، يقصد الارادة، ولهذا فهو يقول «أما أفعاله (الانسان) وملكاته التي يختص بها من حيث هو انسان، وبها تتسم انسانيته وفضائله فهي الامور الارادية، التي تتعلق بها قوة الفكر والتمييز... والخيرات هي الأمور التي تحصل للانسان بارادته وسعيه في الأمور التي لها أوجد الانسان، ومن أجلها خلق، والشرور هي الأمور التي تعوقه عن هذه الخيرات بارادته وسعيه أو كسله وانصرافه» (المرجع السابق، ص ١٣ ـ ١٤).

وعليه يتضح أن الانسان مسئول عن كماله ومسئول عن نقصه، فهو اذا شاء ارتقى في درجات السعادة، حتى يبلغ السعادة القصوى، وهو الذي يقرر كذلك انحطاط نفسه الى مصاف الحيوان، اذا قلب الوضع الطبيعي، وجعل قوة العقل تخضع لما دونها من القوى الأخرى (عبدالعزيز عزت، ١٩٤٦، ص ٣٣٨).

ومسئولية الانسان تكون أمام نفسه، لا أمام مخلوق سواه، فهو الذي يشرع لنفسه، و يتحمل تبعات هذا التشريع حسنة كانت أم سيئة، وهذه المسئولية، تتعلق بحياته في هذه الدنيا، فان أدرك مسئوليته وفق في الحياة، وبلغ السعادة لانها متيسرة يمكن الوصول اليها، وان لم يدركها كان شقيا غير موفق في عالم الشهادة. (مسكويه، ١٩٥٩، ص ٩٨).

المراجع :

١ ـ ابن خلدون (١٣٢٩هـ) المقدمة. مصر.

٢ ـ بارتولد (ترجمة) حمزة طاهر (١٩٤٢) تاريخ الحضارة الاسلامية. مصر.

٣ ـ الزركلي (١٩٥٤). الاعلام. القاهرة : مطبعة كوستاتوماس وشركاه.

٤ ـ العاملي. (١٩٤٦). أعيان الشيعة. دمشق.

٥ ـ عبدالعزيز عزت. (١٩٤٦) ابن مسكويه : فلسفته الاخلاقية ومصادرها. القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي.

٦ ـ محمد عبدالظاهر الطيب. (١٩٧٧)

العصاب القهري وتشخيصه باستخدام اختبار تفهم الموضوع . طنطا : مكتبة سماح .

٧ ـ مسكويه وأبو حيان التوحيدي . (١٩٥١) الخوامل والشوامل . القاهرة . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر .

٨ ـ مسكويه (تحقيق) . عبدالرحمن بدوي . (١٩٥٢) . الحكمة الخالدة (جاويدان خرد) . القاهرة : مكتبة النهضة المصرية .

٩ ـ مسكويه . (١٩٥٩) تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق . القاهرة : مطبعة صبيح .

١٠ ـ مسكويه (بدون تاريخ) طهارة النفس . مخطوط مصور رقم ٤١٧ . حكمة وفلسفة . القاهرة : دار الكتب المصرية .

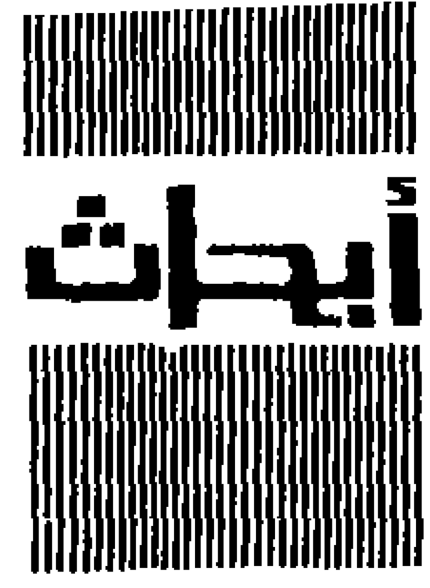
١١ ـ مسكويه (بدون تاريخ) رسالة في جوهر النفس . مخطوط مصور ضمن مجموعة رقم ٢٦٠٦٤ مكتبة جامعة القاهرة .

12 —Ellis, A.(1977). Reason and Emotion in Psychotherapy. N.J. the Citadel Press.

13 — Jaspers, K.(1963). General Psychopathology. Translated by Hoenig J. and Hamilton, M.W. Manchester: Manchester university press.

14. Margoliouth, D., S.(1921) The Echlipse of the abbaside Clip hate, Oxford, Vol 7. index

15. Wolpe, J. 1958 Psychotherapy by Reciprocal inhibition. Stanford : Stanford university press.



القيادة الادارية

اتجاه اسلامي

د. حامد رمضان بدر

المدرس بقسم ادارة الاعمال بكلية التجارة والاقتصاد والعلوم والسياسية، جامعة الكويت

مقدمـــة

لقد كثرت الأبحاث والكتابات عن القيادة الادارية، ولكن معظم هذه الكتابات يغلب عليها نتاج الفكر الاداري الأمريكي أو الأوروبي بالدرجة الأولى. وان كان هناك قليل من الكتابات التي أخذت الاتجاه الاسلامي في القيادة الادارية ولكن هذه الكتابات تحتاج الى المزيد من البحث والدراسة والتطوير. ولعل هذا البحث يسهم في هذا التطوير ويسهم أيضاً في صياغة العلوم صياغة اسلامية حتى تنسجم مع ديننا وقيمنا وحضارتنا. كما أن الفكر الاسلامي في القيادة ـــ كما سيتضح من هذا البحث ـــ قد قدم أفكاراً لم يتوصل اليها الفكر الاداري الغربي الا في منتصف القرن العشرين، وهناك أيضاً بعض الأفكار الاسلامية في القيادة لم يتوصل اليها الفكر الاداري الغربي حتى الآن. وربما يسهم هذا البحث في اثارة هذه القضية حتى يقوم العلماء والباحثون المسلمون بتوجيه بعض الجهد نحو دراسة دور الفكر الاسلامي في صياغة العلوم، وخاصة العلوم الانسانية مثل علم الاجتماع، علم النفس، علم الاقتصاد، علم دراسة الانسان، علم الادارة ... الخ. وذلك بدلاً من تمسك البعض بقصد أو بدون قصد بضرورة الاقتصار على دراسة الفكر الغربي فقط في هذه المجالات. والباحث الموضوعي ينبغي على الأقل أن يدرس الاثنين، ـــ الفكر الاسلامي والفكر الغربي ـــ ويأخذ من الأخير مالا يتعارض مع الفكر الاسلامي بل وما ينميه ويطوره بدلا من هذا الاعتماد على الفكر الغربي وحده.

وفي ظل هذا الاتجاه، سوف يستعرض البحث:

١ . مفهوم القيادة في الاتجاه الاسلامي.
١ . أهداف القيادة في المفهوم الاسلامي.
٣ . أهمية القيادة الادارية في الاسلام.

٤ . صفات القائد الاداري في المفهوم الاسلامي.

٥ . أنواع القيادة ونوع القيادة في المنهج الاسلامي.

٦ . مستلزمات ايجاد الاسلوب القيادي الاسلامي.

والباحث عند استعراضه لهذه النقاط من وجهة نظر المفهوم الاسلامي، سوف يقارنها بالفكر الأمريكي والأوربي عن القيادة، وبذلك يظهر لنا كيف يختلف المفهوم الاسلامي للقيادة عن المفهوم الأمريكي الأوربي لها، وكذلك كيف يلتقي مع بعض هذه المفاهيم، وماهي الخصائص المميزة للقيادة في المفهوم الاسلامي.

مفهوم القيادة في الاتجاه الاسلامي:

هناك عدة تعريفات للقيادة الادارية، فيرى البعض أن القيادة هي النشاط الايجابي الذي يباشره شخص معين في مجال الاشراف الاداري على الآخرين لتحقيق هدف معين بوسيلة التأثير أو الاستمالة أو باستعمال السلطة الرسمية بالقدر المناسب وعند الضرورة. ويرى البعض الآخر أن القيادة هي عملية التأثير على جماعة، في موقف معين وزمن وظروف معينة لدفع الأفراد على أداء سلوك معين يحقق أهداف المجموعة وأهداف التنظيم(١). ويرى فريق ثالث أن القيادة هي عبارة عن مقدرة فرد في التأثير على الآخرين من أجل القيام بتنفيذ أهداف محددة(٢). ومن الملاحظ أن عناصر هذه التعريفات هي عبارة عن:

١. وجود أهداف

٢. وجود مجموعة من الأفراد

٣. وجود فرد (قائد) عنده المقدرة على التأثير على هؤلاء الأفراد ليحرك سلوكهم لتحقيق الأهداف المحددة. وهذه العناصر لم تضع اطاراً معيناً لهذه الأهداف، كما انها لم تحدد جوهراً معيناً لمجموعة الأفراد التي يقودها القائد، كما أنها لم تحدد صفات معينة يجب أن تتوافر في ذلك القائد، وفي ذلك تختلف تلك المفاهيم عن المفهوم الاسلامي للقيادة.

فأهداف المجموعة يجب أن تكون في اطار النظام الاسلامي العام ويجب أن لا تتناقض مع العقيدة والشريعة الاسلامية. فوجود قائد يحقق نجاح في مجال تجارة محرمة أو حرب غير اسلامية، أو يحقق بواسطة مجموعته أهدافاً تتناقض مع النظام الاسلامي وعقيدته وشريعته، لا يمكن القول بأن هذه القيادة قيادة ناجحة بالمفهوم الاسلامي. كما أن القائد قد يحقق أهدافاً معينة ولكن بأسلوب غير اسلامي مثل أسلوب القهر أو الغش أو الخداع ... الخ. كما أن تحقيق الأهداف التي تحدد في ظل النظام الاسلامي وعقيدة الاسلام وشريعته، لا يمكن أن تتحقق التحقق السليم الا بواسطة أفراد يفهمون طبيعة العمل الجماعي الاسلامي. من أجل ذلك يرى الباحث أن المفهوم الاسلامي للقيادة هو: **مقدرة الفرد الذي يتمتع بصفات اسلامية معينة في التأثير على سلوك أفراد معينين بأسلوب اسلامي، من أجل تحقيق أهداف محددة في ظل العقيدة والشريعة الاسلامية.**

من ذلك التعريف يمكن القول أن العناصر الأساسية للقيادة في المفهوم الاسلامي هي:

١. فرد يتمتع بصفات قيادة اسلامية يقود مجموعة من الأفراد.

٢. مجموعة من الأفراد يفهمون المنهج الاسلامي

للحياة أو على الأقل عندهم الاستعداد للانصياع أو المساهمة في تطبيق المفاهيم الاسلامية للقيادة.

٣. ان ذلك الفرد يؤثر على سلوك هؤلاء الأفراد بالأسلوب الاسلامي من أجل تحقيق أهداف محددة في ظل النظام الاسلامي ويهم أفراد المجموعة تحقيقها.

أهداف القيادة في المفهوم الاسلامي:

يمكن أن تكون تلك الأهداف أي أهداف حسب الغرض من وجود المنظمة ما دامت هذه الأهداف لا تتعارض مع العقيدة والتشريع الاسلامي. وبالتالي تختلف هذه الأهداف من منظمة الى أخرى. ذلك على مستوى الوحدات التنظيمية في المجتمع، وهذه الأهداف التنظيمية الفرعية ينبغي أن تساعد على تحقيق الأهداف الكلية للمجتمع. ومع أن الهدف الأساسي من البحث هو التركيز على القيادات الادارية على مستوى المنظمات، فانه يمكن القول أيضاً ان أهداف القيادة على المستوى العام للدولة أو القيادة العليا لأي مجتمع مسلم ينبغي أن تكون تحقيق ما جاء في القرآن والسنة في جميع مجالات المجتمع من اقتصادية، سياسية، دولية، اجتماعية، تعليمية ... الخ. لأن القائد المسلم ليس له الحق في أن يضع أهدافاً تتعارض مع الأهداف العامة للمجتمع المسلم كما جاءت في القرآن والسنة، وان كان يمكنه عن طريق استشارة أهل الحل والعقد أن يضيف أهدافاً معينة حسب مقتضيات الزمان والمكان وحسب ظروف المجتمع الذي يقود أفراده. والدليل على ذلك قول الحق تبارك وتعالى:

«وان احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك فإن تولوا فاعلم انما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم، وان كثيراً من الناس لفاسقون». (المائدة ــ ٤٩).

ويقول أيضاً:

«إنا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيما». (النساء ــ ١٠٥).

فالرسول الكريم صلى الله عليه وسلم ليس له الحق الا في الحكم بما أنزل الله، فما بالنا نحن البشر نعطي أنفسنا أحياناً بعض الحق في وضع أهداف تتناقض مع ما أنزل الحق تبارك وتعالى. وموقف أبي بكر رضي الله عنه معروف عندما تولى الخلافة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث قال:

«انما انا متبع ولست بمبتدع، فان أحسنت فأعينوني وان زغت فقوموني، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله .. فان عصيت .. فلا طاعة لي عليكم».

ومن استقراء التاريخ الاسلامي، يمكن القول ان معظم القيادات الناجحة التي حققت حياة طيبة لشعوبها كانت بالدرجة الأولى تعمل على تحقيق أهداف مستخلصة من القرآن والسنة أو على الأقل لا تتناقض معهما، بل كانت دائماً في ظلها.

أهمية القيادة الادارية في الاسلام:

القيادة نظام مهم في المجتمع الاسلامي، ومعظم الانجازات الخلاقة والعظيمة التي تمت على مر التاريخ الاسلامي تمت من خلال قيادة مسلمة لأفراد عندهم عقيدة. كما أن القيادة الزامية مادام يوجد أكثر من فردين اجتمعوا

لتحقيق هدف معين. يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم:

«لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض الا أمّروا عليهم أحدهم». كما ورد عنه صلى الله عليه وسلم:

«اذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا عليهم أحدهم». (أبو داود)

وقال أيضاً:

«كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته». (متفق عليه).

صفات القائد الاداري في المفهوم الاسلامي:

يعتبر اتجاه تحديد صفات القائد الكفء أحد اتجاهات دراسة القيادة، وغالباً ما سميت الدراسات التي أخذت هذا الاتجاه بعدة تسميات مثل نظريات الصفات للقيادة، أو نظرية الرجل العظيم في القيادة. وكان هدف الدراسات في هذا المجال هو تحديد صفات مشتركة للقادة الأكفاء أو الناجحين، واذا ما حددت هذه الصفات المشتركة، ينبغي أن تعمل المنظمة على الحصول على أفراد يتمتعون بهذه الصفات لقيادة المنظمة للنجاح. وقد قام كل من رالف ستدجل، وادون سيزلي بدراسات في هذا المجال وتوصلوا الى أن أهم صفات القائد الكفء هي: ١. القدرة على الاشراف ٢. الذكاء ٣. المبادرة ٤. الثقة في النفس ٥. القدرة على اتخاذ قرارات. ٦. المستوى المرتفع للانجاز ٧. اتساع الاهتمامات والنضج الاجتماعي المرتفع(٣). وقد كثرت الأبحاث في هذا المجال، وحاول الباحثون وخاصة في أمريكا وأوربا الوصول الى صفات مشتركة للقادة الأكفاء، ولم يتيسر اجماع الباحثين على هذه الصفات المشتركة وان كانوا قد اتفقوا على بعض الصفات مثل القدرة على الاشراف، الذكاء، المبادرة، القدرة على اتخاذ القرارات، وارتفاع درجات الانجاز. ولكن وجد أن بعض القادة الأكفاء قد تتوافر عندهم صفات أخرى، كما أن هناك بعض الأفراد العاديين غير القادة عندهم بعض أو معظم هذه الصفات. ونتيجة لذلك أخذت دراسات القيادة اتجاهات أخرى مثل الاتجاه السلوكي والاتجاه الشرطي في القيادة(٤).

ولكن المفهوم الاسلامي للقيادة يحدد صفات معينة للقائد المسلم الكفء، وقد تم تحديد تلك الصفات من خلال القرآن الكريم ومن خلال السنة النبوية الشريفة وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم ومن خلال تطبيقات خلفائه الراشدين من بعده. وهذه الصفات كان للاسلام السبق في تحديدها من أربعة عشر قرناً مضت. كما أنها صفات ليست وضعية ولكن محددة في القرآن والسنة، وثبت بالفعل أن القادة المسلمين الذين يتمتعون بهذه الصفات آخذين في الاعتبار ظروف الموقف الذي يتخذ فيه القرار غالباً ما كانوا قادة أكفاء وناجحين.

هذه الصفات ــ كما سيتضح لنا ــ تختلف في معظمها مع الصفات التي حددت بواسطة دراسات المفكرين في أمريكا أو أوربا وان كانت في الغالب لا تتعارض معها. وليس معنى توافر صفات معينة أن القائد في المفهوم الاسلامي لا يدرس الموقف ويتخذ السلوك المناسب للنجاح في هذا الموقف، ولكن هذه الصفات تعتبر حداً أدنى يجب توافرها في القائد، والقائد لديه المرونة أن يحدد سلوكه

المناسب لتنفيذ مهامه ما دام ذلك السلوك لا يتعارض مع تلك الصفات ومع المفاهيم الاسلامية. ومن ذلك فالاسلام كان ولا يزال يهتم بضرورة تحديد صفات معينة للقادة يجب توافرها أو توافر معظمها حتى يتحقق نجاح القائد الاداري. ومن ملاحظة الباحث لبعض تطبيقات القيادة الادارية اتضح بالفعل أن القادة ـــ في المجتمعات الاسلامية ـــ الذين تتوافر لديهم معظم أو كل هذه الصفات مع أخذهم ظروف الموقف في الاعتبار، غالباً كانوا قادة ناجحين. أما القادة الذين لم تتوافر فيهم معظم هذه الصفات، غالباً كانوا غير أكفاء، وذلك بالمفهوم العميق والمتسع للفعالية الادارية.(٥) ويثار التساؤل عن ماهي صفات القائد في المفهوم الاسلامي. ويمكن القول أن هذه الصفات هي:

١ ـــ الاعتدال والاستقامة.

فالقائد المسلم ينبغي أن لا يكون فظاً غليظ القلب، وهو في نفس الوقت غير متساهل أو غير فوضوي. ولكنه معتدل يقدر الظروف ويعرف طريق الاسلام ويقود مرؤوسيه بناء على ذلك.

يقول الحق تبارك وتعالى:

«فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين». (آل عمران ـــ ١٥٩)

ومن الآيات التي تدل على الاعتدال والاستقامة:

«ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن». (النحل ـــ ١٢٥)

«واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين» (الشعراء ـــ ٢١٥)

٢. الاستشارة في مرحلة اتخاذ القرارات.

حيث أن القائد المسلم ينبغي أن يستشير مرؤوسيه عند اتخاذ القرارات، فالقرار يؤخذ عن طريق المشاركة مع المرؤوسين وخاصة اذا كانت الظروف تسمح بالاستشارة واذا لم يكن حل المشكلة أمراً معروفاً أو منصوصاً عليه في القرآن والسنة، حيث انه في مثل هذه الحالة الأخيرة لا يكون هناك استشارة. فليس للقائد ولا لمرؤوسيه الا تنفيذ ما جاء في القرآن والسنة، ولكن يمكن الاستشارة في طريقة التنفيذ ومكان ووقت التنفيذ، وتنظيم عملية التنفيذ، ومتابعتها اذا كان ذلك لا يتعارض مع ما نص عليه القرآن والسنة، وحسب ظروف الحالة وظروف المرؤوسين. ولكن بمجرد اتخاذ القرار المبني على نص في القرآن أو السنة أو المبني على أساس المشاركة بين القائد ومرؤوسيه ينبغي على المرؤوسين أن يطيعوا تنفيذ ذلك القرار ولو كان هذا القرار لا يتفق مع رأي بعض المرؤوسين. وفي ذلك الشأن يقول الحق تبارك وتعالى:

«يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلا». (النساء ـــ ٥٩).

ويقول تعالى:

«وشاورهم في الأمر فاذا عزمت فتوكل على الله، ان الله يحب المتوكلين». (آل عمران ـــ ١٥٩).

وفي ضرورة الطاعة اذا ما اتخذ القرار المبني على الاستشارة، أو اتخذ القرار بناء على توجيه القرآن والسنة النبوية. يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**اسمعوا وأطيعوا وان استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبه**» (البخاري).

والطاعة تكون للقائد الذي اجتمعت عليه كلمة المسلمين، أو القائد المسئول، ولا يحق لشخص آخر أن يدعي القيادة في نفس الشأن على نفس المجموعة، حيث ان ذلك يشتت الجماعة ويشق صفها. ويتناقض مع مبدأي وحدة الأمر ووحدة التوجيه. وفي ذلك يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم:

«من أتاكم وأمركم على رجل واحد، يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم، فاقتلوه».

٣. أن يكون القائد قدوة حسنة لمرؤوسيه.

فسلوك القائد دائماً يلاحظ بواسطة مرؤوسيه، فلا يعقل أن يسلك القائد سلوكاً معيناً ويطلب من مرؤوسيه القيام بسلوك مخالف وخاصة اذا كان سلوكه غير منتج أو ذا نتائج سلبية. ولقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم كقائد أسوة حسنة لأصحابه:

«**لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً**». (الأحزاب ــ ٢١)

ولقد كان خليفة رسول الله الأول أبو بكر رضي الله عنه أسوة حسنة للمسلمين، حيث كان أول المسلمين التزاماً بصفات القيادة الاسلامية، والتزم في منهجه القيادي بتنفيذ ما جاء في القرآن والسنة وبالاستشارة في غير ذلك. وقد خطب في الناس يوم أن ولي الخلافة حيث قال:

«أيها الناس .. اني قد وليت عليكم ولست بخيركم .. ولكنه نزل القرآن وسن النبي صلى الله عليه وسلم. وعلمنا فعلمنا واعلمنا، ان اكيس الكيس الهدى والتقى، وان أعجز العجز الفجور، وان أقواكم عندي الضعيف حتى آخذ له بحقه، وان أضعفكم عندي القوي حتى آخذ منه الحق. انما أنا متبع ولست بمبتدع، فان أحسنت فأعينوني، وان زغت فقوموني، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله .. فان عصيت فلا طاعة لي عليكم».

وكذلك كان موقف عمر رضي الله عنه، وعثمان وعلي، والقادة الذين كان منهجهم القيادة في ظل الايمان. فعمر يقبل ويسره أن يقوّم بالسيف من مرؤوسيه اذا رأوا فيه اعوجاجاً. حيث قال: اذا رأيتم فيّ اعوجاجاً فقوموني، فقال أحد الأعراب، لو رأينا فيك اعوجاجلاً لقومناك بسيوفنا، واستكره ذلك الرد بعض أصحابه. فيقول لهم، اتركوه فلا خير فيكم اذا لم يقلها، ولا خير فيّ اذا لم أسمعها.

٤. ان لا يغش مرؤوسيه.

حيث أن ذلك يفقد الثقة بين القائد ومرؤوسيه، ويترتب على ذلك خلل في نظام الاتصالات، وضعف الدافع لتنفيذ توجيهات وتعليمات القائد، وغالباً ما يؤدي الغش الى انقسامات في الجماعة التي يقودها القائد الغاش لجماعته. ولقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن غش القائد لمرؤوسيه فيقول:

«مامن عبد يسترعيه الله رعية من المسلمين، يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته الا حرم الله عليه الجنة» (متفق عليه).

وقال أيضاً:

«مامن أحد استرعاه الله رعية فلم يحطها بالنصيحة الا لم يجد رائحة الجنة».

٥. أن يكون عادلاً ويعمل على تطبيق العدالة بين مرؤوسيه.

وتحقيق العدل بين المرؤوسين يجعلهم يشعرون بالمساواة اذا تساوت اسهاماتهم في العمل، ويعتبر ذلك عنصراً مهماً للمحافظة على حفز العاملين ودفعهم للعمل. حيث أنه في حالة عدم العدالة يشعر الفرد بأن غيره مميز عنه على غير أساس موضوعي، ويترتب على ذلك أنه يشعر بأنه لا يأخذ بمقدار ما يعطي للمنظمة مقارناً نفسه بعطاء وأخذ الشخص المميز عنه، وهنا يتحرك سلوك الفرد عن طريق اقلال اسهاماته للمنظمة لاحساسه بعدم العدالة بينه وبين غيره من زملاء العمل. ولذلك يعتبر عنصر العدالة من العناصر الأساسية التي يجب توافرها عند وضع نظام لدفع العاملين. ولقد أيدت دراسات بورتر ولولر في نظرية المراحل في الدوافع هذه النتيجة(٦). ولقد أمر الرسول عليه الصلاة والسلام من أربعة عشر قرناً بضرورة أن يراعي القائد العدالة بين مرؤوسيه. ويقول الحق تبارك وتعالى في هذا الشأن:

«يا داود انا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب». (ص ــ ٢٦)

ويقول أيضاً:

«إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ان الله نعما يعظكم به..».

ومن وسائل تحقيق العدل أن يتحرى القائد الحقائق، وأن يبتعد عن الظن. يقول الله تبارك وتعالى:

«يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين». الحجرات ــ ٦)

٦. أن يكون القائد على مستوى المسئولية الملقاة على عاتقه.

فعلى المسئولين أن لا يعطوا الفرد مسئولية قيادة مجموعة معينة لتحقيق أهداف محددة الا اذا كان ذلك الفرد قادراً على القيادة بكفاءة لذلك العمل. وفي هذا الصدد يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم:

«من استعمل رجلا من عصابة، وفيهم من هو أرضى لله منه .. فقد خان الله ورسوله والمؤمنين».

وكذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي ذر الغفاري وهو صحابي جليل عندما جاء أبو ذر وقال: يا رسول الله الا تستعملني؟ أي توليني عملا عاماً ــ قال: فضرب بيده على منكبي .. ثم قال .. «يا أبا ذر انك ضعيف وانها أمانة، وانها يوم القيامة خزي وندامة .. الا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها».

٧. أن يعمل القائد على تحقيق أهداف مرؤوسيه من خلال تنفيذ أهداف المنظمة التي لا تتعارض مع النظام الاسلامي.

وبتحقيق هذه الأهداف يشعر الأفراد بأنهم يحصلون من المنظمة وقيادتها على ما يرغبون وبالتالي ينعكس ذلك على سلوكهم متمثلاً في ارتفاع كفاءتهم الانتاجية. ويظهر ذلك واضحاً

اذا كان هناك ربط بين اشباع هذه الرغبات الخاصة بالمرؤوسين وبين ضرورة تحقيق أداء معين مرغوب بواسطة المنظمة وفي استطاعة المرؤوسين تحقيقه. وتعتبر نظرية الطريق للهدف في القيادة من النظريات التي ربطت نجاح القيادة بمقدرة القائد على تذليل وتمهيد الطريق لمرؤوسيه لتحقيق أهدافهم والتي بتحقيقها تتحقق أهداف المنظمة(٧). ولذلك ينبغي على القائد أن يساعد على تحقيق أهداف مرؤوسيه التي من أجلها انضموا الى المنظمة. ولقد ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم هذا المعنى من أربعة عشر قرناً مضت، فيقول صلى الله عليه وسلم.

«من مشى في حاجة أخيه قضيت أم لم تقض، كان ذلك خيراً له من أن يعتكف في مسجدي هذا شهرين».

٨ ـ أن يمتاز القائد بالتواضع وعدم التكبر على مرءوسيه.

ولقد وجد ان القائد الذي يعتبر نفسه واحداً من المجموعة التي يقودها يشجع على الاتصالات المتبادلة بينه وبين المرءوسين، ويخلق المحبة والثقة بينه وبينهم، وتزداد رغبة المرءوسين في تنفيذ توجيهاته، وحبهم ورغبتهم في المشاركة الإيجابية في تنفيذ قراراته. وفي هذا يقول الحق تبارك وتعالى:

«فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك».

(آل عمران ــ ١٥٩)

«إن الله لا يحب كل مختال فخور».

(لقمان ــ ١٨)

٩ ــ ان يحكم القرآن والسنّة في اتخاذ قراراته اذا كان القرار به نص قرآني أو سنّة عن الرسول صلى الله عليه وسلم، لأن القائد ملزم بذلك حيث أن التشريع الإلهي نزل ليحكم به وينفذه وليس للقراءة والعلم فقط.

«إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيما».

(النساء ــ ١٠٥)

«... ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون»
«... ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون»
«... ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون»

(المائدة ــ ٤٤، ٤٥، ٤٧)

١٠ ــ أن يكون لديه إيمان قوي، لأن الإيمان هو عماد الدين. ولا يمكن أن نطالب قائداً بالالتزام بالمنهج الإسلامي في قيادته، ما لم يكن ذلك القائد قوي الإيمان.

١١ ــ ان يكون القائد عنده استعداد لقبول النصيحة اذا أخطأ، لأن ذلك جدير بتصحيح مسار القيادة وابعاد القائد عن الدكتاتورية في اتخاذ القرارات.

وهذه الصفات التي يحددها المنهج الإسلامي للقيادة، صفات أساسية يجب أن تتوافر في القادة، ولكن ذلك لايمنع ان يستخدم القائد المسلم نوعاً معيناً من القيادة في ظروف معينة ويستخدم نوعاً آخر من القيادة في ظروف أخرى. وهذا يستلزم منا أن ندرس أنواع القيادة وما هو النوع المناسب في المنهج الإسلامي للقيادة.

أنواع القيادة ونوع القيادة في المنهج

الإسلامي:

مع بداية الثلاثينات اتجه الفكر الإداري في القيادة الى اتخاذ منهج البحث عن تحديد نوع سلوك القائد في قيادته لمرءوسيه وأي الأنواع أنسب أو أكفأ. وأتت بعد البحث العلمي دراسات وكل دراسة استخدمت تسميات مختلفة لأنواع سلوك القادة مع مرءوسيهم، ولكن بالبحث المتعمق يمكن القول بأنه على الرغم من استخدام تسميات مختلفة لأنواع سلوك القادة فإن هناك تشابهاً كبيراً في وصف بعض المسميات. ويمكن القول بصفة عامة أن هناك أربع أنواع أساسية للقيادة حسب الفكر الإداري العالمي، وسوف نلقي الضوء عليها ثم نبين ما هو نوع القيادة المقبول في الاتجاه الاسلامي وهل ذلك النوع يراعي ظروف القيادة أم لا.

١ ـ **القائد التوجيهي**: وقد سمي عدة تسميات أخرى مثل القائد الذي يهتم بالإنتاج في دراسة جامعة متشجن، والقائد الذي يهتم بمهام وهيكل المنظمة في دراسة جامعة اوهايو، والقائد ذو النظرية في دراسة مجروجر، وقائد ١،٩ في دراسة بلاك وموتن، وقائد النظام رقم واحد في دراسة ريتزاس ليكارت، وأحياناً يسمى القائد البيروقراطي (٨). وهذا القائد يرتفع لديه الاتجاه نحو المهام والإنتاج ويقل لديه الاتجاه نحو العلاقات الإنسانية. وهو يهتم بتخطيط وتوجيه ورقابة أنشطة مساعديه، وهو لا يهتم بالعلاقات الإنسانية مع مساعديه. يحدد الأعمال لمساعديه ويبين كيف ومتى ينفذونها، ويرغب أن تنفذ بالطريقة التي يرغبها هو. ومدى أعماله هو الوقت الحاضر. وهو لا يسمح بالنقاش أو التشاور مع مساعديه. ويسيطر على النقاش عند الاجتماع. وكل اهتمامه في أداء العمل بالطريقة التي يرغبها هو، ويفضل الرقابة المباشرة على مساعديه، ومعظم الاتصالات تتدفق من أعلى إلى أسفل وليس بالعكس. وغالباً ما يرى أن الحاجات المادية هي المحركة لسلوك مساعديه بالدرجة الأولى.

٢ ـ **القائد الديمقراطي أو القائد الاستشاري**: وقد أخذ عدة تسميات مختلفة في أبحاث القيادة، فهو القائد الذي يهتم بالعاملين في دراسة جامعة مشتجن، والقائد الذي يعطي اعتبارا للعاملين في دراسة جامعة وهايو، والقائد ذو النظرية Y في دراسة مجروجر، والقائد ٩،١ في دراسة بلاك وموتن، والقائد ذو نظام يقترب من النظام ٤ في دراسة ليكارت (٩). وهذا النوع من القادة عادة ينخفض لديه الاتجاه نحو المهام ويرتفع لديه الاتجاه نحو العلاقات الإنسانية، وهو يعمل على خلق علاقة صداقة وثقة بينه وبين مساعديه، ينشىء مجموعات عمل جيدة، يميل الى تفويض السلطات، ويشرك مساعديه في اتخاذ القرارات، ويدعمهم في تنفيذ الأهداف الخاصة بعملهم. ولا يقوم بالإشراف الدقيق ولكن يقوم بالإشراف العام حيث أنه يفضل الرقابة الذاتيه، ويهتم بالنظر للمستقبل في قراراته. ويهتم بالاتصال المباشر والشفوي بينه وبين مساعديه، ولا يسيطر على النقاش عند اجتماعه مع أفراد مجموعته.

٣ ـ **القائد المتفاعل**: وقد أخذ عدة تسميات في دراسات القيادة، فهو القائد ٩،٩ في دراسة بلاك وموتن (المربع الإداري)، والقائد المهتم بالهيكل والمعتبر للعاملين في دراسة ليكارت. وهو قد يتشابه مع القائد الديمقراطي ولكن يهتم بمجموعات العمل

وكذلك بأرقام الإنتاج. وهو يرتفع لديه الاتجاه للعلاقات الإنسانية وكذلك الاتجاه للمهام. تتركز أنشطته حول توجيه وتنسيق أنشطة مساعديه، يشترك مع مجموعته اشتراكاً فعلياً في تخطيط وجدولة وتوجيه أنشطتهم. يهتم بالمشاركة الجماعية في النقاش واتخاذ القرارات. عادة يضع أهدافاً معقولة وليست منخفضة لأفراد مجموعته. عادة ما يستخدم حوافز الانجاز في دفع مجموعته للعمل.

٤ ــ القائد الروتيني أو الثابت: وهذا القائد منخفض في سلوكه المتجه نحو المهام وكذلك السلوك المتجه نحو العلاقات الإنسانية مع العاملين. أنشطته مركزة حول تنفيذ السياسات والقواعد الموضوعة. ولا يأخذ أي خطوات نحو التخطيط الخلاق وتوجيه أنشطة مساعديه، ولا يعمل على رفع قدراتهم ومهاراتهم. ولا يحاول أن يبني روح الجماعة بينهم. و يتجه الى أن تؤدى الأعمال كما كانت تؤدى في الماضي. وعادة يكون رسميا في اتصالاته، و يفضل كتابة المذكرات والتقارير والخطابات بدلا من التعبير الشفوي والاتصال الشخصي. سلوكه تسيطر عليه القواعد والإجراءات والنظم الموجودة. لا يتأقلم مع الظروف ولا يحاول أن يستفيد منها اذا ظهرت فرص معينة للاستفادة.

ما هو النوع الإسلامي للقيادة؟

يمكن القول بأن السلوك الإسلامي للقيادة هو سلوك القائد الاستشاري المتفاعل، فهو سلوك يعمل على استشارة مرءوسيه، ومشاركتهم بشكل جماعي في اتخاذ القرارات، و يشجع الرقابة الذاتيه، و يعمل على تقوية دافع الإنجاز لديهم، و يقوي الثقة، و يزيد من الاتصال المتبادل بين القائد ومرءوسيه، ويميل الى تفويض السلطات لمرءوسيه وخاصة اذا سمحت الظروف بذلك، وشعار القائد أنه من خلال الأسلوب الاستشاري يتحقق شرع الله المتمثل في تنفيذ ما جاء به القرآن والسنة النبوية، والقائد في قيادته لمرءوسيه يحاول أن يوجد الأخلاق والروح الإسلامية في المجموعة التي يقودها. وهو بذلك ينفذ قول الحق تبارك وتعالى في كتابه:

«وشاورهم في الأمر»، «وأمرهم شورى بينهم»، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستشير أصحابه فيما لم ينزل به وحي. فقد استشار أصحابه في مكان معركة بدر الكبرى، وكذلك أخذ بنصيحة سلمان الفارسي وهي حفر الخندق في غزوة الأحزاب، حتى قال أبو هريرة ــ رضي الله عنه ــ: «ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من النبي صلى الله عليه وسلم.» (الترمذي). وكذلك فعل خليفة رسول الله أبو بكر حيث تعود أن يستشير أهل الحل والعقد من صحابة رسول الله، وكذلك فعل عمر وباقي الخلفاء الراشدين والقادة المسلمون المؤمنون. ولقد كان لعمر مجلس شورى دائم من كبار صحابة رسول الله يتكون من علي بن أبي طالب، وعثمان، وعبدالرحمن بن عوف، وطلحة، والزبير وغيرهم.

ومنهج القيادة الاسلامية في استخدام الأسلوب الاستشاري في قيادة المرؤوسين مبني على افتراض أن الظروف تسمح باستخدام ذلك الأسلوب، حيث أن النظام الاسلامي بطبيعته يخلق الثقة بين الأفراد بعضهم مع بعض، و يدفع الفرد للعمل لأن العمل عبادة، و يزيد من تعليم الفرد وتدريبه لأن ذلك فرض أيضاً،

ويخلق الانسجام والتنسيق لأن المجتمع يسير في اطار واحد هو اطار القرآن والسنة، وهناك فعالية الرقابة الذاتية لأن المسلم يخاف من الله وبالتالي فلديه رقابة ذاتية ولأنه أيضاً يؤمن باليوم الآخر حيث سيحاسب على كل صغيرة وكبيرة، كما أن الاسلام ينمي روح المحبة بين الأفراد وروح التعاون والترابط الاجتماعي وروح الأخوة. مثل هذه الظروف تساعد على استخدام الأسلوب الاستشاري في القيادة.

وقد يستخدم القائد المسلم أسلوباً آخر اذا تغيرت هذه الظروف، فقد يستخدم أسلوب القائد الموجه على سبيل المثال اذا كانت ظروف مرؤوسيه مختلفة عن الظروف السابقة الذكر، ولكن ينبغي أن يكون ذلك بصفة مؤقتة. حيث أن على القائد أن يغير الظروف لتتناسب مع الأسلوب الاستشاري الديمقراطي الذي يفضله المنهج الاسلامي للقيادة. فاذا كانت كفاءة الأفراد منخفضة، ودرجة الثقة بينهم ضعيفة وهناك تضارب في الأهداف، وهم لا يفهمون المنهج الاسلامي، فقد يستخدم القائد الأسلوب التوجيهي للقيادة مؤقتاً حتى يتم رفع كفاءة الأفراد وايجاد الثقة بينهم وايجاد الروح الاسلامية والأخلاق الاسلامية بين الأفراد. واذا ما تم ذلك انتقل القائد الى استخدام السلوك الاسلامي للقيادة وهو سلوك القائد الاستشاري. ويجب أن يراعى أن ذلك السلوك يهتم بالأفراد وكذلك بالانتاج والانتاجية. ومن وسائل تغيير الظروف حتى تتناسب مع الأسلوب الاسلامي للقيادة تقسيم العمل بين العاملين واتاحة فرصة التعليم لديهم وتدريبهم، ووضع الرجل المناسب في المكان المناسب، وخلق روح الايمان في قلوبهم، وضرورة فهمهم للاسلام ومبادئه، وأداء العبادات الاسلامية، والالتزام بالتشريع الاسلامي. اذ أنه في ظل هذه الظروف ينجح استخدام أسلوب القيادة الاستشارية الاسلامية.

وبذلك نجد أن أسلوب القيادة الاسلامي هو أسلوب مشروط بضرورة توافر ظروف معينة حتى ينجح، واذا لم تتوفر هذه الظروف فالقائد قد يغير من سلوكه القيادي مرحلياً ولكن في حدود القيم وفي حدود الاطار الاسلامي، وذلك حتى يغير الظروف لتنسجم مع أسلوب القيادة الاسلامي الاستشاري الفعال. وبذلك يلتقي الفكر الاسلامي للقيادة كما طبق وما زال يطبق بواسطة القادة المسلمين المؤمنين من أربعة عشر قرناً مضت مع أحدث نظريات القيادة الحديثة التي ظهر معظمها في الستينات والسبعينات من هذا القرن وهي نظريات القيادة الشرطية(١٠). بل هو أفضل منها في أن نوع القيادة المستخدم ليس استجابة للظروف بل ان القائد يخلق الظروف التي تنسجم مع أسلوب القيادة الاسلامي. ففي نظريات القيادة الشرطية الحديثة يتوقف نوع القيادة المفضل على الظروف الموجودة لدى المرؤوسين أو المنظمة أو عقبات تنفيذ مهام المجموعة وبذلك يمكن أن يستخدم النظام البيروقراطي أو التوجيهي للقيادة اذا كانت الظروف تستلزم ذلك، ويمكن أن يستخدم النظام الديمقراطي اذا كانت الظروف تستلزم ذلك. أما الأسلوب الاسلامي للقيادة فيرى أن على القائد أن يغير الظروف في حالة عدم تناسبها حتى تنسجم مع الأسلوب الاسلامي للقيادة. كما أن المنهج الاسلامي للقيادة مهتم بضرورة توافر صفات معينة في القادة حتى يضمن أن القائد سيتبع الاسلوب الاسلامي للقيادة، وقد سبق ذكر

هذه الصفات. ولكن نظريات القيادة الشرطية الحديثة الموجودة في الفكر الاداري الأمريكي والغربي لم تعد تذكر ضرورة توافر صفات معينة في القائد، وقد يترتب على ذلك انحراف بعض القادة. وبملاحظة الواقع الفعلي للقادة في العصر الحالي، نجد أن معظم القادة ذوي الانتاجية المنخفضة وذوي الانحرافات المحسوسة غالباً لا تتوافر فيهم معظم صفات القائد الاسلامي كما سبق ايضاحها.

كما أن في القيادة الاسلامية دوراً للمرؤوسين أيضاً، فباتباع القائد للأسلوب الاسلامي في قيادته المبنية على أساس الأسلوب الاستشاري، يصبح على المرؤوسين اطاعة القائد والالتزام بتنفيذ التعليمات بعد اتخاذ القرارات التي أخذت بناء على الاستشارة. وهذا الالتزام ينبع داخلياً دون الرقابة الخارجية لأن هذه هي توجيهات الاسلام «اسمعوا وأطيعوا وان استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة».

مستلزمات ايجاد الأسلوب القيادي الاسلامي:

حتى يمكن تطبيق هذا الأسلوب ينبغي أن يدرب ويعلم جيل من القياديين الذين تتوفر فيهم صفات القيادة الاسلامية وهذا من مسئولية الفرد نفسه والنظام التعليمي والدولة والمنظمة التي يعمل بها الفرد. كما أنه كلما التزم الأفراد بالمنهج الاسلامي في حياتهم كلما ساعد ذلك على تطبيق المنهج الاسلامي في القيادة. وكلما زادت القيادات ذات الأسلوب القيادي الاسلامي والمتمتعة بصفات القائد المسلم، كلما أدى ذلك الى ارتفاع فعالية المنظمات.

الخلاصة:

القيادة في المفهوم الاسلامي هي مقدرة الفرد الذي يتمتع بصفات القيادة الاسلامية على التأثير على سلوك أفراد معينين بأسلوب اسلامي من أجل تحقيق أهداف محددة في ظل العقيدة والشريعة الاسلامية. والهدف الأساسي من القيادة العليا هو تطبيق شرع الله الوارد في القرآن والسنة. وفي ظل هذا الاطار العام يمكن ايجاد أهداف لقادة المنظمات المختلفة، والقيادة اجبارية أو الزامية حيثما وجد أكثر من اثنين اجتمعوا لتحقيق هدف معين. ومن أهم صفات القائد الاسلامية: الاعتدال والاستقامة، الاستشارة في مرحلة اتخاذ القرارات، أن يكون القائد قدوة حسنة لمرؤوسيه، ان لا يغش مرؤوسيه، العدل، أن يكون على مستوى المسئولية، العمل على تحقيق أهداف مرؤوسيه، التواضع، الحكم بالقرآن والسنة اذا وجد نص فيهما والاستشارة في غير ذلك، أن يكون قوي الايمان، أن يتقبل النصيحة.

وان القيادة في المنهج الاسلامي تتخذ أسلوب القائد الاستشاري الفعال وذلك في ظل الظروف الاسلامية التي تناسب عادة استخدامه، واذا لم توجد تلك الظروف فعلى القائد العمل على ايجادها حتى يمكن استخدام أسلوب القيادة الاستشارية الاسلامية. وكلما وجد المجتمع الذي يتخذ المنهج الاسلامي كوسيلة للحياة، كلما ساعد ذلك على تطبيق النظام الاسلامي في القيادة.

الهوامش:

(١) خميس السيد، «القيادة الادارية دراسة نظرية مقارنة» **المنظمة العربية للعلوم الادارية**، عدد ١١، فبراير ١٩٦٧، ص٦.

(٢) حامد أحمد بدر، **السلوك التنظيمي**، الكويت، دار القلم، ١٩٨٢.

(٣) R.M. Stogdill, **Leader Behavior: Its Discription and Measurement**, Columbia, Ohio State University, Bureau of Business Research, 1957.

(٤) حامد أحمد بدر، المرجع السابق.

(٥) لمعرفة ذلك المفهوم يرجع الى حامد أحمد بدر، **ادارة المنظمات: اتجاه شرطي** الكويت، دار القلم، ١٩٨٢، ص ٣٧١—٣٧٦.

(٦) L.W. Porter and E.E.Lawler, **Managerial Attitudes and Performance**, Homewood, III: Richard D. Irwin, Inc., 1968.

(٧) Robert J.House,«A Path Goal Theory of Leaderhip Effectivenes», **Administrative Science Quarterly** (Sept. 1971) , pp. 321-39.

(٨) يمكن الرجوع الى هذه النظريات بالتفصيل في: حامد أحمد بدر، **السلوك التنظيمي**، الكويت، دار القلم، ١٩٨٢.

(٩) المرجع السابق.

(١٠) يمكن الرجوع الى النظريات الشرطية في القيادة في: حامد أحمد بدر، **السلوك التنظيمي**، الكويت، دار القلم، ١٩٨٢.

المراجع:

دوريات عربية:

— أبو العزم، فتوح محمود، «القيادة الادارية في الاسلام — أصولها ومقوماتها»، **المنظمة العربية للعلوم الادارية** — عدد ٢٠٩.

— الفار، حامد، «الاسلام وأثره في توجيه القائد الاداري» **المسلم المعاصر**، عدد ١٤ (ابريل — يونيو ١٩٧٨)، ص ٦١—٧٢.

— السيد، خميس، «القيادة الادارية: دراسة نظرية مقارنة، **المنظمة العربية للعلوم الادارية**، عدد ١١٥، ١٩٧٢.

— حريم، حسين، «القيادة الادارية: مفهومها وأنماطها»، **المجلة العربية للعلوم الادارية**، عدد ٣، ١٩٨٠، ص ٢١—٣٩.

— خطاب، محمود شيت، «قادة الفتح الاسلامي»، **المسلمون**، جنيف، العدد ١٠ نوفمبر ١٩٦٥.

— عيسوي، عبدالرحمن، «سمات القائد الكفء في مجال العمل التربوي والاداري — دراسة نظرية وميدانية»، **المجلة العربية للادارة**، عدد ٢ مجلد ٤ (١٩٨٠) ص ١٨—٣١.

دوريات أجنبية:

House, Robert J., «A Path Goal Theory of Leadership Effectiveness», **Administrative Science Quarterly**, (Sept. 1971) ., pp. 321 - 39.

مراجع عربية:

— الجزائري، أبو بكر، **منهاج المسلم**، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٩.

— بدر، حامد أحمد، **السلوك التنظيمي**، دار القلم، الكويت، ١٩٨٢.

— بدر، حامد أحمد، **ادارة المنظمات: اتجاه شرطي**، دار القلم الكويت، ١٩٨٢.

— بليق، عز الدين، **منهاج الصالحين**،

بيروت، دار الفتح، ١٩٧٨.
ـ عبدالهادي، حمدي أمين، **الفكر الاداري الاسلامي المقارن**، القاهرة، دار الفكر العربي ١٩٧٦.

مراجع أجنبية:

Porter, and E.E Lawler, **Managerial Attitudes and Performance**, Homewood, III: Richard. D. Irwin, Inc., 1968

Stogdill, R,M. **Leader Behavior: Its Discriptione and Measurement**, Columbia, Ohio State University, Bureau of Business Research, 1957.

أبحاث

نَحْوَ كِتَابٍ جَيِّدٍ لتَعْليم العَرَبيّةِ

لغير الناطقين بها من المسلمين*

عبد الوارث سعيد

المدرس بوحدة العربية لغير الناطقين بها
مركز اللغات ــ جامعة الكويت

مقدمة

١ ــ بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على رسول الله خاتم الأنبياء والمرسلين. أرسله الله الى الناس كافة، وجعل معجزته الخالدة ودستوره الهادي «**قرآنا عربيا غير عوج لعلهم يتقون**». (الزمر ــ ٢٨) وجعل سبحانه ــ بقاء هذا الكتاب العزيز في اللسان العربي الذي نزل به شرطا أساسيا لفهم دينه حق الفهم، فقال عز وجل: «**إنا انزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون**» (يوسف ــ ٢)وقال: «**إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون**» (الزخرف ــ ٣)

ونتيجة لهذا الترتيب الإلهي انتقل معنى «العروبة» من الدائرة العرقية الضيقة الى الدائرة اللغوية الرحبة فدخلت فيها شعوب لم تكن من العرب أصلا، وبرز في فنون العربية علماء مسلمون من أصل غير عربي. وأصبحت في أعناق «العرب» ــ بهذا المعنى الاسلامي الرحيب ــ أمانة ومسئولية هي أن يحافظوا على هذه اللغة ــ مفتاح الاسلام ــ وأن يعملوا على تمهيد الطريق إلى تعلمها أمام سائر المسلمين، بل أمام أهل الأرض أجمعين وذلك جزء من مهمة نشر الإسلام في العالمين.

٢ ــ وقد شهدت القرون الأولى من تاريخ الإسلام مدًّا مباركا لهذه اللغة وهي تسير في ركاب الإسلام الى أقطار الأرض... فانتشرت وتمكنت جذورها في الأفئدة والألسنة حتى نسيت بها شعوب كثيرة لغاتها الأصلية وتراجعت لغات أخرى عن الميادين الجادة في الحياة وحلت العربية محلها. وتلك معجزة انبثقت عن معجزة القرآن الكريم إذ لم يتحقق لأي من لغات العالم المعروفة مثل هذا الذي تحقق للعربية.

٣ ــ وتلك التجربة الرائعة في انتشار العربية بين الشعوب غير الناطقة بها لا تزال ــ من

* قدم هذا البحث الى ندوة الخبراء والمختصين في إعداد الكتب والمواد التعليمية لتدريس العربية لغير الناطقين بها، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، ٥ ــ ٧ جمادى الأولى ١٤٠٢ هـ (٢/٢٨ ــ ١٩٨٢/٣/١م). وقد أدخلت بعض التعديلات عليه قبل النشر.

وجهة الدرس اللغوي التطبيقي – أرضا بكرا لم تستكشف على الرغم من أهميتها البارزة وخصائصها المتميزة. فم يصف لنا أحد من القدامى ولا المحدثين – على حد علمي – كيف كانت تتم عملية «تعليم العربية لغير الناطقين بها» في تلك العصور، وكيف تغلبوا على المشكلات الكثيرة التي يواجهها كل مشتغل بهذا العمل: المشكلات اللغوية البحتة والمشكلات التعليمية الفنية مما لا نزال عاجزين عن مواجهته بنجاح في عصرنا، عصر التقدم في الوسائل والتقنيات اللغوية والتعليمية.

٤ – واذا كان هدفنا الأول وواجبنا في الوقت الحاضر – خاصة في المنطقة العربية – هو «تعليم العربية لغير الناطقين بها من المسلمين» المتبايني الأصقاع والألسن، فلا شك أن تجربة سلفنا الصالح تلك – حين تدرس بعناية وعمق ويُكشف عن مناهجها ووسائلها التي حققت بها الإنجاز العظيم – ستكون عظيمة النفع لنا الآن ما دام الهدف العام واحدا. وتبقى لنا من تجارب عصرنا ووسائله المتقدمة في هذا المجال عوامل إضافية تعزز قدرتنا على النجاح كما نجح أسلافنا المؤمنون.

٥ – إن الهدف، ولا شك، هو كيف ننجح في تعليم العربية لغير الناطقين بها». وما الكتب والمناهج والوسائل والمدرسون إلا وسائل للاستعانة بها على تحقيق الهدف المنشود. وكل عامل آخر يكون له دور في إنجاح مسعانا في هذا المجال يجب علينا أن نأخذه بعين الاعتبار ونوليه ما يستحقه من اهتمام وجدّية. وليس من الصواب إلقاء مسئولية النجاح كاملة على عامل بعينه أو عدة عوامل واهمال ما عداها، خاصة اذا ثبت لدينا بالتجربة العملية أهمية تلك العوامل في نجاح تجربة مماثلة – أو مقاربة – للتجربة التي نحن بصددها.

٦ – هناك شبه إجماع بين من تعرضوا بالبحث لظاهرة «التعريب اللغويّ» التي صاحبت انتشار الاسلام، على أن ارتباط العربية بالاسلام – مصادره وعباداته وثقافته ورجالاته الأولين – كان من أهم العوامل وأكثرها فاعلية في نجاح عملية «التعريب اللغويّ» من حيث سرعتها ومدى انتشارها ثم رسوخها في النهاية (١).

٧ – كذلك، يؤكد الباحثون على أن عامل **الاختلاط والتعايش** بين **العرب** المسلمين الذي خرجوا من الجزيرة – جنود فتح أو جماعات جهاد أو موجات هجرة واستيطان – كان فعالا في نجاح عملية «التعريب» تلك (٢)

٨ – هذا، الى جانب أن **المادة الأساسية** التي كانت عملية التعليم تتم من خلالها **كانت مادة اسلامية في جملتها:** القرآن الكريم والأحاديث النبوية بالاضافة الى شواهد من الشعر والنثر العربي جاهليّة وإسلاميّة.

٩ – من هذه الاشارات المتعجلة يمكن الوصول إلى التوصيات العامة التالية التي ينبغي أخذها في الاعتبار عند وضع أي مخطط لمنهج تعليم العربية لغير الناطقين بها الذين هم أساسا وفي غالبيتهم من المسلمين الذين يقبلون على هذه اللغة من منطلق تمسكهم بدينهم وحرصهم على فهمه من مصادره الأصلية:

١ – أن تصمم البرامج في مختلف جوانبها على أساس أنها موجهة للمسلمين ولنشر «لغة

القرآن الكريم» ولغة الإسلام وتراثه الحضاري.

٢ ـ أن يتولى تدريس هذه المناهج مسلمون مخلصون.

٣ ـ أن تستقي المادة اللغوية في مختلف أجزاء المنهج من القرآن والسنة والتراث الاسلامي الصحيح، سواء في ذلك المفردات والتراكيب أو المضامين الحضارية.

٤ ـ أن تهيأ للدارسين بيئة لغوية عربية إسلامية ـ سواء كان ذلك في معاهدنا التي تستقبلهم أو في المعاهد التي ننشئها في بلادهم.

٥ ـ أن يستثار الحافز الديني في الدارسين لرفع درجة الإقبال عندهم على تعلم اللغة وتحمل الصعوبات التي لا بد منها.

ـ ١ ـ

عوامل تحديد مواصفات الكتاب الجيد لتعليم العربية لغير الناطقين بها

١ ـ تختلف ـ أو يجب أن تختلف ـ كتب تعليم اللغات لغير الناطقين بها طبقا لمجموعة من العوامل المتباينة التي يمكن تصنيفها على النحو التالي:

أ ـ **الغايات العليا** (المبتغاة بتحمل مسئوليات إعداد الكتب ...)

١ ـ غاية رسالية (قومية، إنسانية ... الخ)

٢ ـ غاية تجارية.

ب ـ **عوامل شخصية** (ترجع الى الدراسين):

١ ـ السن

٢ ـ الدوافع

٣ ـ الاستعداد

٤ ـ الخلفية الثقافية من حيث المستوى ومن حيث النوعية.

٥ ـ الخلفية اللغوية (اللغة الأم للدارسين)

٦ ـ اعتبارات أخرى.

جـ ـ **عوامل لغوية:**

١ ـ طبيعة اللغة الهدف

٢ ـ العلاقة بينها وبين اللغة الأم للدارسين / أو اللغة التي يجيدونها.

د ـ **عوامل تعليمية فنية:**

١ ـ الوسائل التعليمية والتقنية المتاحة.

٢ ـ كفاءة القائمين بالتدريس.

٣ ـ طريقة استخدام الكتاب: **التلقي** (من خلال فصل ومعلّم) أو **التعلم الذاتي**.

١ ـ ٢ بدأنا بعامل «الغايات العليا» مع أنه لا يدخل في صميم العملية التعليمية بشكل مباشر، وكان الأولى به ـ لهذا السبب ـ أن يؤخر عما بعده، وذلك لسببين:ـ

١ ـ أنه من حيث الوجود هو المحرك الأول للتفكير في البرنامج التعليمي ومتطلباته.

٢ ـ ان له تأثيرا على أكثر من عامل من العوامل المذكورة بعده.

١ ـ ٣ واذا كانت هذه العوامل المتعددة والمتباينة تؤثّر مراعاتها ـ أو عدم مراعاتها ـ كليا أو جزئيا على درجة الكفاءة أو الفشل لأي كتاب أو برنامج لتعليم أي لغة لغير الناطقين بها، فان فحص هذه العوامل وأخذها في الاعتبار يصبح أمرا ضروريا فيما نحن بصدده من الدعوة إلى توفير الكتب الجيدة لتعليم العربية لغير الناطقين بها، خاصة أن للعربية ـ أكثر من غيرها من لغات العالم، كما سبقت الاشارة في المقدمة ـ ظروفا وملابسات خاصة بها تستوجب هذا الدرس.

ومن خلال دراستنا لهذه العوامل ستتضح بجلاء — إن شاء الله — المعايير التي تعين على النجاح في إعداد الكتاب المرجو الذي نتطلع اليه. فأقول وبالله التوفيق:

١ — ٤ العوامل الرسالية:

من المفهوم أن الغاية من وراء ما نحن بصدده غاية «رسالية» مثة في المثة مهما تكلفت الوسائل المطلوبة لتحقيقها، لكن ما هي — التحديد — تلك الرسالة التي نقوم بها من خلال هذه الجهود في مجال تعليم العربية لغير الناطقين بها؟

أشرت في المقدمة (فقرة — / ٠ — ١) الى ان في أعناق العرب المسلمين أمانة ومسئولية تجاه «اللغة العربية» — لغة القرآن — : أن يحافظوا عليها من الضياع وأن ييسروا الطريق أمام أخوانهم المسلمين في العالم ليتعلموها مفتاحا لفهم الاسلام: ومن هذه المسلمة أنطلق الى القول بأنه **ليس من رسالتنا — في الوقت الحاضر على الأقل إعداد برامج أو كتب أو فتح مراكز لتعليم العربية لغير الناطقين بها من غير المسلمين**، وذلك للأسباب التالية:

١ — الأمانة المشار اليها، والتي سنسأل عنها أمام الله.

٢ — المسلمون غير الناطقين بالعربية هي أولى الناس وأشدهم حاجة لتعلم هذه اللغة لهدف أساسي في حياتهم — وهو فهم دينهم. وليس لديهم من الوسائل ما ييسر لهم هذا الأمر.

٣ — المسلمون غير الناطقين بالعربية — خاصة في آسيا وأفريقيا — هم أكثر الناس تطلعا ورغبة صادقة في تعلم هذه اللغة. وناهيك بالرغبة الصادقة مبررا لاعطائهم الأولوية في هذا المجال.

٤ — هناك نقص شديد في مجال توفير هذه الخدمة لاخواننا المسلمين، على الرغم من الفرص الكثيرة التي تتيحها مراكز ومعاهد تعليم العربية لغير الناطقين بها في الدول العربية، خاصة في منطقة الخليج، وفي المملكة العربية السعودية على الأخص.

٥ — المردود الذي يتوقع من نشر العربية بين المسلمين غير الناطقين بها فيه خير كثير وأكيد للأمة العربية وللأمة الاسلامية كلها. لقد آن الأوان أن تتوثق الروابط الحقيقية ويسود التفاهم الصادق بين المسلمين جميعا عربا أو غير عرب. ولا شك أن قيام منظمات وهيئات: مؤتمر وزراء خارجية العالم الاسلامي ورابطة العالم الاسلامي والندوة العالمية للشباب الاسلامي، والاتحاد الاسلامي العالمي للمنظمات الطلابية والبنك الاسلامي الدولي وغير ذلك لدليل واضح على تنامي هذه الرغبة. ولكن المؤسف أن مندوبي الدول الاسلامية لدى هذه الهيئات حين يجتمعون لا يجدن لغة إسلامية تجمعهم فيتفاهمون بها، بل يتحدثون في مؤتمراتهم بالإنجليزية. أليست لغة القرآن أولى أن تكون لغة المسلمين حين يلتقون في مؤتمراتهم أو في أي مكان؟

«إن هناك اعتقادا شائعا جدا أن الصعوبات القائمة بين الأمم منشؤها التباين اللغوي وأنه لو أمكن للبشر أن يتحدثوا لغة واحدة لسهل عليهم أن يصلوا الى اتفاق حول الخلافات. وهي عقيدة قديمة جدا صورتها أسطورة برج بابل بشكل رمزي... لكن الاهتمام بها تزايد خاصة في القرنين الأخيرين، وجرت محاولات عديدة لايجاد هذه اللغة العالمية»

وأي لغة اقدر على خلق التفاهم الحقيقي ــ بل والمودة ــ بين المسلمين من اللغة التي تربطهم جميعا بدينهم وتراثهم؟

لقد حرصت الدول ذات اللغات المهمة ــ كالانجليزية والفرنسية والألمانية والأسبانية ــ على نشر لغاتها بين شعوب الأرض، ولا زالت تحرص على ذلك وتبذل بسخاء في سبيله، كل ذلك من أجل منافع وغايات دنيوية ــ مشروعة وغير مشروعة ــ وقد نجحت في ذلك نجاحا كبيرا ــ كما في أفريقيا الانجليزية وأفريقيا الفرنسية ودول الكومنولث وغيرها. (٣) أفلا يجدربالأمة العربية المسلمية أن تقوم بهذا استجابة لرسالتها السامية؟

٦ ــ غير المسلمين من غير الناطقين بالعربية ــ ومعظمهم من الشعوب الغربية المتقدمة اقتصاديا وفي مجال تعليم اللغات لغير الناطقين بها، لديهم من الإمكانيات المادية والفنية ــ بل والكفاءات البشرية العربية ــ في مجال تعليم العربية لغير الناطقين بها ما قد يفوق ما لدينا في هذا المجال. (توجد في أمريكا وأوربا وفي روسيا والصين عشرات المراكز لتعليم العربية لأبنائهم. ولا تزال بعض مراكز تعليم العربية لغير الناطقين بها في بعض البلاد العربية تعتمد على ما أخرجته بعض مراكز الغرب من كتب لتعليم العربية لغير الناطقين بها.)

٧ ــ ومع أننا لا نطلع على النوايا القلبية لراغبي تعلم العربية من غير المسلمين فان التجارب والاحتكاكات بهؤلاء تتيح للإنسان أن يتشكك في غايات بعضهم من وراء دراسة لغتنا. وتلك مسألة غير واردة بالنسبة للمسلمين.

٨ ــ كذلك، فإن هؤلاء الغربيين عادة ما يهدفون ــ انطلاقا من أغراضهم ومصالحهم الخاصة ــ إلى تعلم العاميات أو ما يسمونه هم بالعربية المعاصرة. وهذا إن أخذ في الاعتبار عندما نخطط لبرامج تعليم العربية، كان مضيعة للجهد والوقت وجورا ــ بل خطرا ــ على لغتنا الفصحى ــ لغة القرآن. (٤) (لم أسمع بوجود برامج أو كتب لتعليم المستويات العامية لأي لغة في العالم ماعدا اللغة العربية، وذلك رغم وجود العاميات واللهجات في كل العالم فهل لذلك من دلالة؟!)

هذا فضلا عن العُقَد التي يحملها بعض أبناء الغرب مما لا يوجد شيء منه عند المسلمين أيا كانت أوطانهم أو مواقعهم.

لا أظن أن أحدا يفهم من هذا التأكيد على ضرورة إعطاء الأولوية في هذا المجال للمسلمين أن نغلق الباب تماما أمام غير المسلمين. بل المراد أن يكون تركيزنا منصبا على المسلمين في المقام الأول، ولا يمنع ذلك قبول أفراد من غير المسلمين في هذا المعهد أو ذاك إذا سمحت الظروف.

كان هذا التفصيل في هذه النقطة ضروريا في مطلع هذه الورقة حتى يتضح المسار الصحيح الذي تنصبّ فيه الجهود.

إذن، هدفنا في هذا اللقاء ــ طبقا لما اعتقد ــ هو انتقاء أو تأليف كتب لتعليم العربية الفصحى (لغة القرآن والتراث الاسلامي والكتابات الاسلامية الحديثة) للمسلمين غير الناطقين بالعربية مساعدة لهم على فهم دينهم وتراثهم الاسلامي وربطا لهم ــ بأمتن الأسباب ــ بأخوانهم المسلمين عربا وغير عرب.

ومن هذا الإطار ـــ أو المسار ـــ المحدد ننطلق لدراسة بقية العوامل المذكورة سابقاء لنحدد من خلال ذلك معايير انتقاء أو تأليف الكتاب المنشود.

١ ـــ ٥ العوامل الشخصية: السن

ينقسم الراغبون في دراسة العربية من المسلمين غير الناطقين بها. إلى فئتين أساسيتين:ـــ

أ ـــ **الأطفال ومن في حكمهم:** (فئات عمرية: ٦ ـــ ١٨)

وهؤلاء بحاجة إلى سلسلة متدرجة من كتب تعليم العربية تتناسب مع أوضاعهم العمرية والعقلية والثقافية. وعلى أن تستغل فيها المادة المستخدمة في تعليم اللغة (المفردات والتراكيب والأفكار) في تعريفهم بدينهم وتراثهم الاسلامي وبإخوانهم من المسلمين في العالم.

وافضل شيء لهذه الفئة ـــ خاصة الفئة العمرية الأولى ـــ أن تصمم البرامج الخاصة بهم لتعلم في بلادهم وعلى أيدي معلمين ناطقين بلسانهم.

ب ـــ **البالغون ومن في حكمهم:** (سن الجامعة وما بعده)

وهؤلاء بحاجة إلى سلسلة متدرجة من الكتب تناسب مستواهم العقلي وخلفياتهم الثقافية وما قد يكون لديهم من إلمام ـــ أو معرفة ـــ بالعربية وبالتراث الاسلامي وستكون المضامين اللغوية والفكرية في مادة الكتاب بحيث تشبع هتماماتهم الثقافية والعلمية والعملية.

وهؤلاء يمكن أن يتلقوا تعليم العربية في مراكز تنشأ ـــ أو تكون قائمة ـــ في بلادهم ومن خلال معلمين متقنين للعربية من أبناء وطنهم أو معلمين عرب معدين لتعليم العربية لغير الناطقين بها، أو في المراكز المتخصصة في العالم العربي.

ويمكن الجمع بين مزايا الوضعين بأن يبدأ التعليم في بلادهم، ثم يستقدم المتفوقون منهم ليتموا تعلم العربية في مراكز في البلاد العربية ليستفيدوا من العيش في البيئة الأصلية للغة والاختلاط بأهلها مزيدا من الإتقان للغة واطلاعا أوسع على الأجواء الاسلامية العربية والأنشطة الثقافية.

ومن بين هؤلاء المتفوقين ـــ وبعد استكمال دراستهم العربية ـــ يمكن اختيار عناصر صالحة للتأهل للعمل في حقل تعليم العربية لبني وطنهم في بلادهم.

١ ـــ ٦ الدوافع:

سبقت الإشارة الى أن الراغبين في دراسة العربية من المسلمين غير الناطقين بها إنما يدفعهم إلى ذلك في المقام الأول الرغبة في فهم القرآن والسنة وتراث الإسلام المكتوب بالعربية قديما كان أو حديثا. يتفاوتون ـــ بالطبع ـــ في المدى الذي تغطيه رغباتهم من هذه المساحة الشاسعة من مجال المعرفة.

قد تنضم الى هذه الرغبة الأساسية رغبات أخرى متصلة بها كالرغبة في التخصص في العربية للعمل في مجال تعليمها أو الرغبة في القيام بأنشطة ثقافية كالترجمة وحتى التأليف بالعربية.

كما لا نَعْدَم أن نجد من يستهدف أمورا عملية شخصية كالعمل في البلاد العربية أو السياحة مثلا.

وكلها اغراض جديرة بالاعتبار ـــ حسب

أولويات الأهمية ــ . ومن الواضح أن كل الأهداف الأساسية والجادة لا يحققها لطالبيها سوى كتاب يستمد مادته اللغوية ومضامينه الحضارية من التراث الإسلامي الممتد، وفي مقدمته الكتاب والسنة.

١ ــ ٧ الاستعداد.

لدى بعض الناس نوع من الاستعداد أو المقدرة الذاتية على تعلم لغات جديدة. والعوامل التي تقف وراء هذا الاستعداد بعضها فطري وبعضها مكتسب نتيجة خبرات معينة أو عوامل نفسية كالرغبة القوية في تعلم لغة جديدة. وقد لاحظت من خلال تجاربي في تعلم العربية لغير الناطقين بها على امتداد أكثر من عشرة أعوام درست خلالها لمسلمين وغير مسلمين من مختلف الجنسيات أن الطلاب المسلمين المقبلين على دراسة هذه اللغة بدافع ديني يكون استعدادهم للتقبل ولبذل الجهد المضاعف داخل وخارج الفصل أعلى من سواهم من غير المسلمين وان كان ذلك لا يمنع من وجود حالات شاذة على كلا طرفي القضية.

فاذا كان الدارسون عندنا من المسلمين المقبلين بدافع ذاتي مرتبط بالاسلام وكانت مادة الكتاب الذي يدرسون من خلاله تقربهم من اللغة ومن الإسلام معا، **فلا شك أن درجة الاستعداد والمثابرة عند الطالب ستكون أعلى مما لو كان الكتاب يقدم اللغة فقط من خلال مادة واهية الصلة بالاسلام أو مادة اسلامية مشوهة** كما هو الواقع في بعض الكتب المؤلفة في أمريكا.

١ ــ ٨ الخلفية الثقافية:

لا يمكن فصل اللغة عن تراث المجتمع صاحب هذه اللغة وثقافته. لأن «اللغة لا تتطور في فراغ. وهي جزء من ثقافة الشعب والوسيلة الرئيسية التي يتفاهم بها أفراده. ومن هنا كانت اللغة جزءا من الثقافة، كما أنها الأداة التي من خلالها يتم التعبير عن بقية عناصر الثقافة».

ومن هنا فان دارس أي لغة أجنبية لا بد أن يواجه صعوبات في دراسته لها مصدرها اعتبارات ثقافية، لأنه يواجه ثقافة جديدة مختلفة عن ثقافته. وكلما كانت ثقافة اللغة الهدف مختلفة في مكوناتها الأساسية وصورها التفصيلية عن ثقافة الدارس زادت الصعوبات أمامه كما كيفا، لأن «الدارس لا يتعلم الثقافة الهدف في فراغ كما كان حاله حين تعلم ثقافة قومه، وإنما يتعلمها وهو واقع في كل خطوة تحت تأثير الخبرات والمعاني والعادات المستمدة من ثقافته القومية»

فاذا كانت العربية الفصحى مرتبطة ارتباطا غير عادي ــ بل ومشحونة ــ بتراث الاسلام وثقافته ومفاهيمه، فلا ريب أن الدارس المسلم سيكون على قدر من الألفة لهذه الثقافة مما ييسر عليه عملية التعلم، **خاصة حين تكون مادة الكتاب مشحونة بالمفردات والمفاهيم والمضامين الاسلامية.**

١ ــ ٩ الخلفية اللغوية:

إذا درسنا لغات الدارسين المسلمين من غير الناطقين بالعربية، لوجدنا أن الغالبية العظمى منهم تنتمي الى مجموعة من اللغات تعرف باسم «اللغات الاسلامية» مثل: الفارسية والتركية والأردو والسواحيلية والهوسا والماليزية وغيرها من لغات آسيا وأفريقيا خاصة. (هذا بالطبع تصنيف ثقافي لا لغوي بالمعنى الدقيق).

«وكل اللغات الرئيسية التي يتكلمها المسلمون في آسيا وأفريقيا قد اقترضت مفردات عربية لتعبر عن الأفكار الدينية والقانونية والثقافية للاسلام» وتصل نسبة المفردات العربية في بعض هذه اللغات الى أكثر من ٣٠٪ – كما في السواحيلية على سبيل المثال.

كذلك فان غالبية المسلمين من غير الناطقين بالعربية يتعلمون الألفباء العربية ويمارسون قراءة نصوص عربية – كالقرآن والحديث وغيرهما – وإن كانوا لا يعرفون قواعد اللغة ولا يفهمون معنى ما يقرأون. وكثير منهم – أيضا – قد تعرضت أذنه لأصوات العربية الفصحى من خلال الاستماع إلى القرآن الكريم وخطب الجمعة، خاصة في عصر «الترانزستور» «والكاسيت».

هذه الخلفيات اللغوية – على مستوى الأصوات والمفردات، فضلا عن المضامين الثقافية التي أشير اليها في الفقرة / ١ – ٨ / – تساعد الى حد ملموس في عملية تعلمهم العربية.

ومن هنا كان واجبا أن تؤخذ تلك الخلفية اللغوية في الاعتبار عند تأليف كتب لتعليم هؤلاء وسنشير الى كيفية تحقيق ذلك فيما بعد.

العوامل اللغوية

١ – ١٠ طبيعة اللغة الهدف (العربية)

من المسلم به – عند غير المكابرين والمغالطين – أن العربية ارتبطت بالقرآن وبالإسلام ارتباطا لا ينفصم، وكيف ينفصم وقد وعد الحق سبحانه بذلك «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون» (الحجر – ٩) وحفظ الذكر – ولا ريب – حفظ للعربية، وهو ما نراه حقا واقعا حتى هذه اللحظة.

وقد كان للقرآن والحديث النبوي أثرهما الذي لا ينكر في العربية على مختلف المستويات، خاصة على مستوى المعجم ومستوى المعنى «السيمانتيك» والمستوى البلاغي «الجمالي»، وتلك جوانب أساسية في تعليم العربية لأهلها أو لغير الناطقين بها.

فاذا اعتمدنا – في تأليف الكتب التي نحن بصددها – على المصادر الإسلامية بشكل أساسي – سواء في استمداد المفردات اللازمة أو النصوص التي نصور بها مختلف جوانب اللغة – كان ذلك أعون كثيرا في عملية التعليم المطلوبة في مختلف مستوياتها.

ويعزز هذا أن المفردات الاسلامية في معجم العربية هي أكثر المفردات أهمية بمختلف المقاييس: مقياس الشيوع (٥) ومقياس القيمة الثقافية.

١ – ١١ العلاقة بين العربية واللغة / اللغات الأم للدارسين.

سبقت الاشارة إلى مجالات التلاقي بين العربية واللغات الإسلامية التي يشكل أبناؤها من المسلمين الأغلبية العظمى من الراغبين في دراسة العربية (فقرات: /١ – ٨ /، /١ – ٩/). وهذه المجالات – لغوية أو ثقافية – تمثل عناصر إيجابية وعوامل مساعدة لتيسير عملية تعليم العربية للمسلمين من أبناء تلك اللغات.

واذا كانت هناك سلاسل من الكتب التي أعدت خاصة لتناسب تعليم الإنجليزية للطلاب العرب – وليس بين العربية،

ولا العرب، والانجليزية من علاقة تذكر، ولا يتجاوز الطلاب المستهدفون بهذه السلاسل مليون طالب على أحسن تقدير حتى الآن — أفلا يجدر بنا، والإمكانيات متوفرة والحمد لله، **أن نعد كتبا** خاصة للمسلمين الناطقين بكل من اللغات الاسلامية الكبرى — كالمالوية (في إندونيسيا وماليزيا) والبنغالية والأردو والهوسا والسواحيلية والفارسية والتركية — وهم يعدون بالملايين؟ وحين تحملت بعض دول الخليج النفقات الضخمة لاعداد مشروع اكسفورد لتعليم الانجليزية لابناء تلك الدول فانها تخدم الانجليزية قبل كل شيء، أفليست لغتنا وديننا يستحقان مثل هذه الخدمة؟

ومن المعلوم أن إعداد كتب موجهة لأبناء كل من تلك اللغات لا يعني فنيا أكثر من تعديلات طفيفة في منهج الكتاب ومادته — من حيث اللغة والمضمون الحضاري — بما يتلاءم مع بعض العناصر اللغوية والثقافية الخاصة بكل شعب من تلك الشعوب أما البناء العام للبرنامج — لغة وثقافة ومنهج تأليف — فسيكون واحدا في كل تلك الكتب.

العوامل التعليمية والفنية

١ — ١٢ الوسائل التعليمية والتقنية

تختلف الوسائل التعليمية والتقنية التي يجب الاستعانة بها، سواء في اعداد الكتاب المطلوب أو في عملية التعليم نفسها، وذلك طبقا لنوع المهارات اللغوية المستهدفة والمستوى الذي يراد للدارسين الوصول اليه في اجادتها. واختلاف درجة التركيز على بعض المهارات أو اختلاف المستوى الذي يراد ايصال الدارسين اليه في كل منها يرتبط ارتباطا وثيقا بالعوامل الشخصية التي سبق ذكرها، خاصة الدوافع والاهداف والاستعداد.

وفي رأيي أنه لا مانع تربويا — في مجال تعليم اللغات لغير الناطقين بها — من التركيز على بعض المهارات اللغوية دون البعض الاخر إذا كانت اهداف الدارسين أو استعداداتهم تقتضي ذلك. فمن تبديد الجهد والوقت والمال — بالنسبة لطرفي العملية التدريسية — أن أركز على مهارات أعلم أن ظروف الدارسين أو اهدافهم لن تتيح لهم الاستفادة منها في المستقبل، أو أن ضعف استعداداتهم — بسبب السن أو الخلفية اللغوية — لن تمكنهم من احراز تقدم معقول مهما بذل من جهد.

وبناء على هذه الاعتبارات يمكن تحديد نوعية الوسائل والتقنيات التي تستخدم في اعداد الكتاب أو في عملية التدريس. من امثلة ذلك انواع التدريبات ومدى الاستعانة بالتسجيلات..

اعتبار آخر ينبغي التنبيه اليه، وهو أن الكتاب ما دام موجها للمسلمين ومهتما بتقديم مفاهيم اسلامية صحيحة، فان اختيار الامثلة والنصوص ومواصفات الصور والرسوم المستخدمة في الكتاب سوف تتأثر ولا شك بهذا الاعتبار.

كذلك فان نوعية ومستوى التقنيات التعليمية المتوقع توفرها في المراكز التي ينتظر ان تستخدم الكتاب المنشود، لها تأثير كبير على طريقة اعداد الكتاب وعلى محتوياته من الوجهة التربوية التدريسية.

كل هذه الاعتبارات الخاصة بالوسائل يجب أن تكون واضحة ومتفقا عليها قبل تقرير الطريقة التي ستتبع في التدريس وقبل تصميم الخطة لاعداد الكتاب.

١ ـ ١٣ كفاءة القائمين بالتدريس:

تدريس اللغات لغير الناطقين بها أصبح تخصصا، وأصبح من الضروري لكل من يعمل فيه ان يكون على مستوى معين من الوعي بمشاكل هذا المجال ومهاراته سواء اكتسب ذلك عن طريق الدراسة التخصصية أو عن طريق الممارسة المشفوعة بارضية من الدراسات اللغوية والتربوية العامة. ولكن الواقع القائم يشهد بان الظروف لا تسمح دائما بتوفير هذا المستوى المثالي من الكفاءة، خاصة خارج المراكز المتخصصة في هذه المهنة، وما أقل عدد العاملين في هذه المراكز بالقياس الى أعداد العاملين في هذا المجال في مئات ــ بل آلاف ــ المدارس والمراكز وأقسام الجامعات في كافة البلاد الاسلامية ــ مدنها وقراها ــ بل في البلاد التي فيها أقليات اسلامية في الشرق وفي الغرب.

لكل هذه الاعتبارات تتجه الكتب المؤلفة في هذا المجال الى ان تكون مزودة قدر الامكان بالوسائل المساعدة من امثلة محلولة وتدريبات منوعة وجداول ورسومات وخرائط وصور، كما يستعين بعضها بلغة الدارس ــ أو بلغة يتوقع منه معرفتها ــ وبالمسجلات الصوتية والافلام... الخ. حتى تعوض النقص المحتمل ــ بل المؤكد في كفاءة القائمين بالتدريس ولتقوم عند الحاجة بتيسير مهمة التعليم الذاتي في حالات عدم وجود مدرسين.

كذلك فان معرفة مستوى الكفاءة لدى من سيقومون بتدريس الكتاب يؤثر الى حد كبير في الطريقة التي سيتم بها التدريس وبالتالي في تصميم الكتاب وطريقة تقديم المادة المدروسة فيه.

وبأخذ العوامل التعليمية الفنية (مادية ــ فقرة /١ ــ ١٢/ وبشرية ــ فقرة /١ ــ ١٣/) من مختلف جوانبها في الاعتبار فانه يتوجب علينا ان نقرر منذ البداية المواقع التعليمية (المدارس والمعاهد) التي نستهدفها بالكتب المطلوبة، أو التي يمكن أن تستفيد بهذه الكتب. فبناء على حقيقة الواقع كما نتصوره ستحدد بعض مواصفات الكتاب الذي يكون مناسبا لذلك الواقع.

ومن المهم ــ ونحن ندرس كافة العوامل السابقة للوقوف على حقيقة الحاجات والظروف التي نريد مواجهتها بالكتب المنشودة ــ ان نكون واقعيين **نستهدف توصيل هذه الخدمة الجليلة الى اكبر عدد ممكن من المسلمين غير الناطقين بالعربية ــ على اختلاف موقعهم وامكانياتهم ــ باقل قدر من الجهد والتكاليف وفي اقل مدة زمنية**، بالنسبة لنا ولهم ولو كان ذلك في مقابل التنازل عن بعض «مثاليات» الخبراء والمتخصصين في مجال تعلّم اللغات لغير الناطقين بها. فلان تعلّم الف طالب ــ مثلا ــ مستوى معينا من العربية في مدة معينة مع قدر من التواضع في مستوى الاداء في مهارتي «النطق الجيد» و «الطلاقة في الحديث» خير من أن نعلم هذا العدد هذا المستوى ــ مع اتقان اكثر للنطق والطلاقة ــ في مدة اطول، أو أن نعلم نصف هذا العدد من الطلاب ذلك المستوى المثالي في نفس المدة. فالكسب في مجال العدد وفي عامل الوقت ــ وحتى التكاليف ــ أهم من المستوى العالي في الاتقان. لقد قيل ان سيبويه ــ وهو من هو ــ ظل لا يجيد تماما نطق حرف «العين».

كذلك فان تعلم اهم المهارات اللغوية

ـ بالنسبة للمسلمين من غير الناطقين بالعربية باقل قدر ممكن من التقنيات الحديثة الامر الذي يعني توفيرا في الجهد والوقت والمال، ومرونة اكثر تيسر توسيع دائرة الاستفادة بهذه البرامج، لهو أولى وأقرب الى تحقيق الاهداف التي نتطلع اليها من وراء هذا اللقاء. وهذا الاعتبار سيظهر اثره ولا شك في تصميم واعداد الكتاب المطلوب.

متطلبات ما قبل التأليف

٢ ـ ١ رعاية لكافة العوامل والاعتبارات التي سبق بيانها، نحتاج الى توفير مجموعة من الامكانيات المساعدة في عملية تأليف كتب مناسبة لتحقيق الاهداف المرجوة. وهي في جملتها تحتاج الى بحوث ودراسات ربما كان بعضها قد تم بالفعل ولا زال الباقي في حاجة الى ان يتم.

٢ ـ ٢ قوائم الشيوع والمفردات

نحتاج ـ في اطار الاهداف والأولويات المقترحة في هذا البحث ـ الى توفر الدراسات والقوائم التالية:

١ ـ دراسة احصائية لأشيع «الوحدات الوظيفية» في النحو العربي معتمدة على نصوص من القرآن والسنة والكتابات التراثية والكتابات الحديثة. (٦)

٢ ـ قائمة شيوع لمفردات القرآن الكريم.

٣ ـ قائمة شيوع لمفردات احدى مجموعات الحديث النبوي الشاملة والصحيحة، مثل:

ـ اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان.

ـ صحيح البخاري أو صحيح مسلم أو كليهما.

ـ رياض الصالحين أو منهاج الصالحين.

٤ ـ قائمة شيوع للمصطلحات الاساسية في أحد كتب الفقه الاسلامي غير المذهبي، مثل:

ـ كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» لابن رشد.

ـ «فقه السنة» سيد سابق.

٥ ـ قائمة شيوع عامة للغة العربية. (أفضل الموجود حاليا، قائمة د. داود عطية عبده.

٦ ـ قوائم بالمفردات العربية في كل من اللغات الاسلامية الكبرى:

الاندونيسية ـ الماليزية ـ والاردو والبنغالية ـ والسواحيلية والهوسا والفارسية والتركية... الخ.

٢ ـ ٣ مراكز ومواقع تعليم العربية لغير الناطقين بها في العالم الاسلامي:

نحتاج الى معرفة ما يأتي:

١ ـ المراكز المتخصصة في تعليم العربية لغير الناطقين بها، من حيث:

أ ـ عددها ومواقعها.

ب ـ متوسط أعداد الطلاب التي يمكن لكل استيعابها.

ج ـ الكفاءات البشرية عددا ومستوى.

د ـ التجهيزات التعليمة المتوفرة.

٢ ـ المراكز غير المتخصصة (ولكنها تقوم ـ أو يمكن ان تقوم ـ بتعليم العربية لغير الناطقين بها.)، من حيث:

أ ـ الاعداد والمواقع.

ب ـ الامكانيات البشرية والمادية.

ج ـ إمكانيات الاستيعاب.

د ـ المستوى الذي يمكن أن تصل اليه في تدريس العربية.

هـ ـ الاحتياجات اللازمة لتمكينها من القيام

بهذا الواجب.

٢ ــ ٤ إحصائيات بشرية، تبين:

أ ــ حجم الاقبال الواقعي على دراسة العربية: (متوسط أعداد الدارسين المقيدين بالفعل في مختلف المراكز المتخصصة وغير المتخصصة)

ب ــ حجم الاقبال المتوقع لو توفرت امكانيات استيعاب اكبر. (استطلاع رغبة)

ج ــ الدوافع والاهداف والمجالات المتعلقة بكل من النوعيتين بـ (أ) و (ب)

ويمكن الوصول الى المطلوب في كل من أ، ب، ج، عن طريق «استبانة» لتحصيل المعلومات المطلوبة في كل وتوزع على الاجهزة والمؤسسات التعليمية في البلاد الاسلامية لتستوفي وتحلل في كل موقع ثم ترسل النتائج. والهيئات المعنية بالشعوب الاسلامية ــ مثل رابطة العالم الاسلامي والندوة العالمية للشباب المسلم ــ يمكن أن تؤدي دورا مساعدا في هذا الامر.

تأليف أم انتقاء؟

٣ ــ ١

انطلاقا من الاهداف والاعتبارات التي سبق بيانها استطيع أن اقول مطمئنا ان التأليف هو الوضع الامثل ــ أو المقبول ــ لتحقيق تلك الاهداف. فلست اعرف ــ على حد علمي ــ كتابا مؤلفا يمكن ان يكون مناسبا ووافيا بالاهداف المحددة هنا*:

(١) فبعضها الف اساسا لغير المسلمين، فلا يصلح لما نحن فيه (مثل كتاب جامعة ميشيجان بمستوييه الابتدائي والمتوسط).

(ب) وبعضها ألف من منطلق يختلف عن المنطلق المقترح هنا، فقد ألف لنوعية خاصة من الدارسين ولظروف تعليمية محددة. وهذا يمكن أن يستفاد به في مثل الأحوال التي ارتبط اعداده بها. ولست أظن ان مثل تلك الاحوال واردة أو ذات اهمية كبيرة في المجال الذي نحن بصدده. من ذلك:

١ ــ منهج في تعليم اللغة العربية د. داود عطية عبده. بيروت، ١٩٦٤. (مقدمة + ٢ج) (يركز على احتياجات الدبلوماسيين وأشباههم)

٢ ــ العربية بالراديو. وزارة الثقافة، مصر (١٠ج)

٣ ــ تعلم العربية. وزارة الارشاد (مصر ١٩٦٦)

(ج) وبعضها الف من منطلق قريب مما نحن فيه، وان كان قد اعد لتعليم البالغين وللاستخدام في المعاهد المتخصصة في بعض البلاد العربية، من ذلك:

١ ــ طريقة جديدة في تعليم العربية. محمد أمين المصري (د.) (بيروت، ٧٣ ــ ١٩٧٥) ٤ ج. (هذا الكتاب اقرب الى مرحلة الاطفال دون البلوغ).

٢ ــ كتاب معهد اللغة العربية جامعة الرياض.

٣ ــ كتاب وزارة التربية دولة قطر.

٤ ــ كتاب معهد بورقيبة في تونس.

ولعلي سمعت أن ثمة كتبا اخرى من هذا القبيل، وان كنت لم اطلع على شيء منها.

ولصاحب هذا البحث محاولة (لم تكتمل بعد) صممت اساسا للمسلمين غير الناطقين بالعربية، وصدر منها الجزء الاول (مقدمة في الاصوات والكتابة) (الكويت ١٩٨٠)، والجزء الثاني تحت الطبع. وهي محاولة فيها

مصور نظرا لانها الاولى بالنسبة للمؤلف ولأنه انفرد بالقيام بها، وان كان قد حاول جهده أن يحقق بها الاهداف، وقد صدر الجزء الاول موجها للمسلمين الناطقين بالانجليزية، ثم نقل حتى الان — الى الايطالية واليوغسلافية والتايلاندية واليوربا.

٣ — ٢ في هذه المرحلة يمكن الاستعانة بالمتوفر من هذه الكتب في اطار المجال الذي وضع له حتى يتم تأليف الكتب المناسبة طبقا للاهداف الموضوعة.

والمجال —على اي حال— واسع وفقير بحيث ان كل جهد —مهما يكن نصيبه من سعة الافق أو ضيقة، من الكمال أو القصور— سوف يعين على سد ثغرة موجودة ما دام لا يتضمن ما ينقض شيئا من الاهداف الاساسية التي نتطلع الى تحقيقها.

— ٤ —
خطة العمل

٤/ — ١/ الهيكل العام:

في هذا الاطار الذي اتضحت حدوده في الصفحات السابقة من حيث الأهداف العامة والخاصة وظروف الدارسين والجهات المعنية بتعليم هذه اللغة لهم والامكانيات الواقعية، أتطلع —في تفاؤل— إلى اعتماد خطة شاملة ذات شعب ومراحل بحيث تستوعب الجوانب الرحبة للقضية المطروحة وتضع لكل منها ما يناسبه من كتب.

وبعد استيفاء الدراسات الميدانية وتوفير الدراسات التمهيدية المقترحة (القسم الثاني: فقرات /٢—٢/—/٢—٦/) أتصور أن يكون الهيكل العام للخطة المقترحة على النحو التالي

٤/ —٢/ كتب تعليم المهارات اللغوية:

أ — سلسلة من الكتب المتدرجة مناسبة للمستوى الاول من العمر (٦—١٨).

ب — سلسلة من الكتب المتدرجة للكبار (١٨—٠٠٠)

٤/ —٣/ كتب القراءة والنصوص:

أ — سلسلة متدرجة ومتكاملة من الكتب والقراءة تكون متوازنة —من حيث عدد ونوعية المفردادت والمستوى اللغوي والمضمون— مع سلسلتي تعليم المهارات اللغوية فتكون، بذلك، مكملة ورافدة لهما.

ب — سلسلة متدرجة ومتكاملة من كتب النصوص تقدم للحفظ والدراسة نصوصا ملائمة ومختارة من القرآن والسنة والخطب والرسائل والحكم والامثال والشعر.

ج — سلسلة قصص متدرجة تضم بعض قصص القرآن والسنة وقصصا أمينة عن تاريخ المسلمين قديما وحديثا. وهذه القصص اما ان تؤلف طبقا للمواصفات المتفق عليها لغة ومضمونا، واما ان تختار من المتوفر في السوق مع ادخال التعديلات المناسبة عليها.

د — معجم حديث للصغار والمبتدئين، مصور وثنائي اللغة (عربي — سواحيلي، سواحيلي — عربي...الخ) بحيث يشتمل —على الاقل— على مجموعة المفردات والتعبيرات الاصطلاحية المضمنة في كتب هذه المرحلة (في اللغة وفي القراءة والنصوص والقصص).

هـ — معجم حديث للكبار احادي اللغة (عربي — عربي) ومصور و يضم مفردات معجم الاطفال مضافا اليها ما تشتمل عليه كتب هذه المرحلة الثانية من مفردات وما يتوقع أن يحتاجه الدارسن الذي انتهى من

دراسة المرحلة الثانية خلال قراءاته الحرة.

٤/ــ ٤/ كتب اضافية للتعريف بالاسلام والمسلمين

١ ــ تعريف شامل ومختصر بالاسلام اهدافه ومصادره ومكوناته (عقيدة وشريعة) وبعلوم الاسلام ومنجزاته الحضارية ودوره المستقبلي.

٢ ــ مسح مختصر للتاريخ الاسلامي العام (من عصر البعثة حتى الوقت الحاضر)

٣ ــ تعريف بالعالم الاسلامي المعاصر ــ في اختصار ــ معلومات متكاملة عن كل قطر اسلامي وعن الاقليات الاسلامية في البلاد غير الاسلامية.

٤ ــ أطلس عربي للعالم الاسلامي.

قد تبدو مجموعة الكتب الاضافية في هذه الفقرة واهية الصلة بموضوع تعليم العربية لغير الناطقين بها، لكننا حين نأخذ في الاعتبار واقع المسلمين غير الناطقين بالعربية ومدى حاجتهم ــ بعد أن عرفوا العربية ــ الى العمق الثقافي العربي الاسلامي (سهلا ومناسبا لمستواهم اللغوي وفي متناول أيديهم) لا تتضحت لنا أهمية هذه المجموعة من الكتب لمساعدة هؤلاء الذين سوف نعلمهم العربية على ان يتابعوا المسيرة بفضل هذه الكتب المدخلية التي تعبر بهم في يسر الى حقل الثقافة العربية الاسلامية وتراثها الممتد عبر القرون، فليس من السهل على من درس العربية عدة سنوات من خلال نصوص مبسطة أن ينتقل منها مباشرة الى الكتب المتوفرة والموجهة الى اهل اللغة من العرب. ومن المعلوم لكل مهتم بمجال تعليم اللغات لغير الناطقين بها مدى عناية اهل تلك اللغات بتوفير زاد ضخم ومتنوع من المواد القرائية لكل المستويات والأعمار والاهتمامات.

ومن هنا فان هذه الكتب الاضافية تقع في المرحلة الاخيرة بعد الانتهاء بتوفيق الله من انجاز الكتب المطلوبة لعملية التعليم ذاتها والكتب الاخرى المساعدة المرتبطة بها ارتباطا مباشرا.

خطوط تفصيلية

أولا: كتب تعليم المهارات اللغوية

٤/ــ ٥/ ١ ــ الأهداف والمضمون الفكري ونوعية المفردات: سبق بيان ذلك.

تقديم المفردات:

أ ــ أشيع المفردات في القرآن والسنة.

ب ــ أشيع المفردات في اللغة العربية.

ج ــ المحسوس قبل المجرد والسليم قبل المعتل (خاصة في مرحلة صغار السن)

د ــ ربط عدد المفردات في كل درس بطاقة الاستيعاب وبالساعات الدراسية.

هـ ــ السيطرة على دخول المفردات بحيث تفسر كل مفردة عند أول مرة ترد فيها وان توفر للدارسين وسيلة سهلة ليعرف بها أين وردت اللفظة أول مرة ليقف على شرحها.

(قائمة بالمفردات في آخر كل جزء مع الاحالة الى الصفحة).

و ــ يراعى معدل تكرار المفردات بحيث لا تهمل بعض المفردات بعد ورودها أول مرة فلا تثبت في ذهن الدارس.

ز ــ تعطى المفردات الأساسية من حيث المضمون الثقافي عناية أكثر من حيث التكرار.

٤/ـ٦/ ٣ ـ تقديم القواعد (بمستوياتها المختلفة):

أ ـ التدرج من الأسهل الى الأصعب ومن المألوف الى غير المألوف.
ب ـ التدرج من البسيط الى المركب.
ج ـ التدرج من الأكثر شيوعا الى الأقل شيوعا.
د ـ البدء بالقياسي وتأخير الشواذ.
هـ ـ الوضوح في وصف القواعد واستغلال كل الامكانيات لتحقيق ذلك من أمثلة وجداول ومقارنات... الخ.
و ـ تعرض القاعدة من خلال جمل أو نص.
ز ـ يسبق استنباط صيغة القاعدة عدد من الجمل التي تبرز هذه القاعدة بشكل واضح يستطيع الدارس معه أن يتوصل اليها بنفسه، أو على الأقل ان يتهيأ لذلك.
ج ـ يستغني عن الشرح بلغة أجنبية طالما كان من الممكن تحقيق الوضوح بالوسائل الأخرى مع استخدام اللغة الهدف.
ط ـ يتجنب استخدام مصطلحات نحوية اجنبية، أو تقديم بعض الظواهر من خلال منهج لا يتلاءم مع النظام اللغوي للعربية. (٧)
ي ـ تقديم القواعد في كل درس واحدة واحدة، وتتبع كل قاعدة بالتمارين التي تخدمها وتربطها بما سبق من قواعد ذات علاقة بها.
ك ـ أستحسن أن يضم مجموعة القواعد التي تقدم في كل درس قسم خاص بها يأتي تاليا للنص والجمل التي تمهد لعرض هذه القواعد.
ل ـ بعد تكامل مجموعة من القواعد التي بينها جامع ـ كالضمائر أو النواسخ أو النفي أو الاستفهام مثلا ـ يستحسن أن تعرض مركزة في اطار واحد لتظهر العلاقة واضحة بينها، على أن يشار الى موقع كل من جزئيات الباب من الدروس السابقة.
م ـ لا تعرض القواعد بالشكل الذي يعطي الدارس انطباعا أنها هي الهدف من دراسة اللغة، وكذلك لا تقلل من دور القواعد كما فعلت بعض الكتب بحجة التركيز على المهارات او المواقف (كتاب معهد بورقيبة مثلا)
ن ـ هناك اقتراح للدراسة يذهب الى انه من الممكن ان تفصل القواعد مع تدريباتها في كتاب مستقل، كما تفصل نصوص وتدريبات القراءة الموازية للقواعد في كتاب آخر. وهذا التصميم يتيح للدارس أن يركز على القواعد متتابعة ـ كما هو شأن كتب النحو العربي التي ربت كل الاجيال العربية وفرسان البيان في كل العصور. كما يتيح هذا للدارس أن يتابع القراءة في الجمل والنصوص المتدرجة والممثلة ـ بالتوازي ـ للقواعد الواردة في الكتاب الآخر.

٤/ـ٧/ ٤ ـ نصوص القراءة (المصاحبة للقواعد):

أ ـ الاستكثار من المادة القرائية.
ب ـ تنويع المادة القرائية (كلمات. جمل. قطع متفاوتة الطول حسب المستوى. حوار. قطع ونصوص مقتبسة من القرآن والسنة وتراث العربية الضخم).
ج تدرج المادة القرائية ـ كمّاً ومستوى ـ حسب حال الدارسين.
د ـ تنويع المضمون من حيث: المحلية والعالمية، القيمة الحضارية، علاقة المضمون

بالهدف العام للبرنامج، وبالاهداف الخاصة للدارسين.

هـ ـ مراعات الامانة والفائدة فيما يتعلق بالمضامين التي تشتمل عليها المادة القرائية، خاصة فيما يتعلق منها بالاسلام.

/٤ ـ ٨/ ٥ أ وسائل تنمية المهارات:

أ ـ تدريبات للاستماع والنطق والفهم والتعبير الشفوي.

ب ـ تدريبات متدرجة على فهم المكتوب وعلى التعبير الكتابي: وضع كلمات في مكانها الصحيح، الاكمال بكلمات مناسبة، طلب إجابة / صياغة أسئلة. ترتيب كلمات في جمل، ترتيب جمل لتكوين فقرة. ترتيب فقرات، وضع عناوين لفقرات أو لنص. تلخيص نص. اعادة صياغة نص. التعبير الحر عن فكرة واحدة. موضوعات تعبير مركبة. الرد على رسالة. انشاء رسالة. كتابة مقال..

ومن المفيد في تنمية المهارات اللغوية المختلفة ان يكون التدريس بطريقة «الوحدة» بحيث يكون النص الواحد محورا لتدريس جميع المهارات ما كان منها وسائل ـ كالقواعد بمستوياتها المختلفة ـ أو غايات في حد ذاتها كالفهم والتعبير بنوعية، وما هو خارج عن النطاق اللغوي كالاتجاهات السلوكية والمعلومات العامة وغيرها، وتلك الطريقة هي ما كان يستخدمه القدماء من سلفنا في تدريسهم للعربية (٨)

ولا شك ان اعتماد الطريقة السابقة سيتطلب منهجا خاصا في تصميم وتنفيذ دروس الكتاب.

/٤ ـ ٩/ ٦ ـ وسائل توضيحية:

أ ـ رسوم، جداول، خرائط، صور، مناظر...الخ

ب ـ استخدام لغة وسيطة عند الضرورة، خاصة اذا كان من المتوقع أن يستخدم الكتاب بدون معلم.

ج ـ استخدام «الكتابة الصوتية» لتصوير النطق اذا كان ثمة حاجة، كما في (ب).

/٤ ـ ١٠/ ٧ ـ اخراج الكتاب

أ ـ التشكيل الكامل أو الجزئي للنصوص والامثلة والتمارين.

ب ـ اخراج النص من حيث بنط الطباعة وقياس المسافات بين الأسطر.

ج ـ اخراج الصفحات وتحديد ابعادها وهوامشها.

د ـ عمل معجم الفبائي سهل المداخل للمفرادات الجديدة في كل جزء. وفي الاجزاء التي تقدمته.

/٤ ـ ١١/ ثانيا: كتب القراءة

أ ـ تعد لتكون رافدا لكتب تعليم المهارات اللغوية من حيث تثبيت المفردات وتنميتها، وانضاج مهارات فهم المكتوب وتحسين الاداء في القراءة من حيث صحة النطق والطلاقة والسرعة مع الفهم، وذلك في جو غير مرتبط بتدريس القواعد.

ب ـ تغطية المجالات الحضارية التي يراد تزويد الدارس بمعلومات متكاملة عنها مما لا يتيسر تحقيقه في كتاب المهارات اللغوية.

ج ـ يراعى التدرج من حيث حجم النص وعدد المفردات الجديدة فيه ومن حيث ترابط المضامين الفكرية، خاصة تلك التي تتعلق بالاسلام، كل ذلك في حدود ما يسمح به سن الدارس وحصيلته من المعرفة باللغة ووقت الدرس.

د ـ يراعى تحقيق اكبر قدر ممكن من الترابط بين ما يدرسه الطالب في كتب المهارات اللغوية وما يقرأه في كتب القراءة.

هـ ـ يراعى التنويع في المختارات القرائية من وجوه كثيرة تحقيقا لعاملي التكامل والتشويق.

و ـ يبنى النص ـ أو يقسم ـ على فقرات تدور كل منها حول فكرة واضحة ووثيقة الصلة بما قبلها وما بعدها.

ز ـ يصاحب النص شرح واضح للمفردات الجديدة.

ح ـ يتبع النص أسئلة يتأكد بها من فهم الدارس للنص: مضمونه ومراميه.

ط ـ تستثار من خلال بعض الاسئلة ـ وبطريقة وظيفية ـ بعض الجوانب الاسلوبية المناسبة مما لا تسمح بإثارته كتب المهارات.

ي ـ تشكل النصوص تشكيلا كاملا في مرحلة الصغار وجزئيا في مرحلة الكبار.

/٤ ـ ١٢/ ثالثا: كتب النصوص

أ ـ تضم مختارات جيدة لغة ومضمونا، وبعيدة الى حد كبير عن الطابع المحلي وممثلة لجوانب الاسلام وتراثه.

ب ـ تكون المختارات قصيرة بشكل يسمح باستعمالها للحفظ والتسميع. (والحفظ والتسميع مستخدم في أحدث طرق تدريس اللغات لغير الناطقين، كما في مشروع اكسفورد للغة الانجليزية، ولكني أراه مفقودا في كتب تعليم العربية لغير الناطقين بها. وتلك ـ في رأي ـ نقطة ضعف يجب أن نعالجها.)

وخير ما يمكن التركيز عليه في الحفظ: القرآن والسنة والشعر.

ج ـ تصاحب كل نص عوامل التوضيح المذكورة في (ز، ح، ط) بالنسبة لكتب القراءة (الفقرة السابقة). ولكن بشكل مخفف جدا لتعطي فرصة للتركيز على الحفظ والاسترجاع تنميةً للمهارات الادائية (النطق والطلاقة والتلقائية).

د ـ تشكل جميع النصوص تشكيلا تاما.

/٤ ـ ١٣/ رابعا: القصص

راجع فقرة /٤ ـ ٣/ بند (ج)

/٤ ـ ١٤/ خامسا: المعاجم

أ ـ راجع فقرة /٤ ـ ٣/ بندي (د، ه).

ب ـ يرتب المعجمان ترتيباً ألفائياً بحيث تكون المداخل الاساسية فيه هي «الاصول المجردة» (الجذور الثلاثية والرباعية).

ج ـ تدرج «مداخل احالية» حسب «صيغة الكلمة» لتعين الدارس على الاهتداء الى الموقع الصحيح للكلمة المطلوبة حسب نظام التجريد.

د ـ تضبط صيغ الكلمات بالشكل التام وتميز في الطباعة.

هـ ـ يذكر كل ما يعني الدارس ويعينه على تحديد صيغة الكلمة ووظيفتها ومعناها خاصة في معجم الكبار، وذلك مثل الخصائص التالية:

١ ـ **العدد:** المفرد / جمع تكسير

٢ ـ **النوع:** مذكر ومؤنث

٣ ـ **الصيغة:** اسم فاعل. اسم مفعول. صفة مشبهة. مصدر. اسم جامد. ظرف زمان أو مكان. اسم مرة / هيئة. اسم آلة. اسم صوت. اسم فعل. اسم. ضمير. أداة(حرف) مع الوظيفة (جر، نصب، استفهام، شرط، نداء، ...الخ)

٤ ـ **الحالة الاصطلاحية:** مصطلح علمي في مجال معين: (العقيدة. الفقه. تصوف. لغة. علوم بحتة...الخ)

٥ ـ **الاستعمال:** مجازي.
٦ ـ **الاصل غير العربي:** يوناني. لاتيني. فارسي. هندي. انجليزي...الخ)

وبعد..

فهذا ما يسره الله لي، أدعوه ـ سبحانه ـ أن يجعله خالصا لوجهه الكريم وأن ينفع بما قد يكون فيه من خير. فان أصبت فمن ربي وان أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان.

«وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه أنيب»

الهوامش

(١)، (٢) د. عبدالعزيز الدوري. الاسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب. بحيث قدم الى ندوة مركز دراسات الوحدة العربية عن «القومية العربية والاسلام» (٢٠ ـ ٢٣/١٢/١٩٨٠). بحوث ومناقشات الندوة. ط/١ ـ ١٩٨١ ص ص ٦١ ـ ٩١ وما دار من تعقيبات ومناقشات ص ص ٩١ ـ ١٠٩.

د. سعيد عبدالفتاح عاشور. **الاسلام والتعريب.** مجلة عالم الفكر. (الكويت) مـ ج ١٠، ع٢، ٧ ـ ١٩٧٩، ص ص ١٨١ ـ ١٩٤.

(٣) على الحديدي (د.) مشكلة تعليم اللغة العربية لغير العرب (القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٦) ص٣.

مازن المبارك (د.) نحو وعي لغوي (دمشق، ١٣٩٠ ـ ١٩٧٠) ص ١٤٣.

(٤) ـ مازن المبارك (د.) المصدر السابق ص ١٥١ ـ ١٥٢

(٥) ـ ٩٤٪ من الـ ١٠٠ كلمة الاكثر شيوعا (في الـ ٣٠٠٠ كلمة الاكثر شيوعا في اللغة العربية) هي مفردات قرآنية، طبقا لـ :

داود عطية عبده (د.) المفردات الشائعة في اللغة العربية (جامعة الرياض، معهد اللغة العربية، ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩م) ص ص ٢٥١ ـ ٢٥٣. هذا على الرغم من أن هذه المفردات استمدت من الصحف اليومية وكتب القراءة العربية للمرحلة الابتدائية ومن كتب عربية مصرية تغطي أربعة عشر مجالا ثقافيا مختلفا كان الدين الاسلامي أحدها. (المصدر السابق ص ص: ب ـ ج)

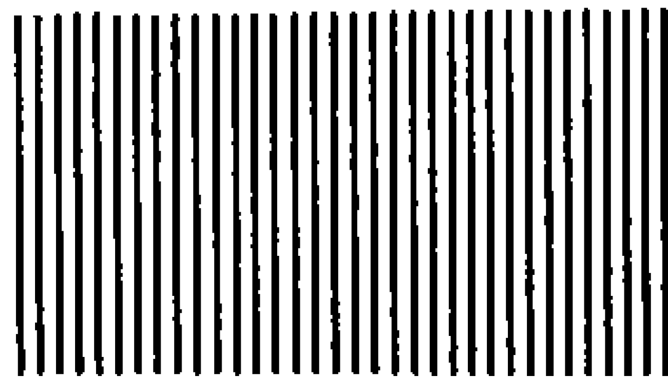
(٦) ـ اطلعت على دراسة استطلاعية تحليلية من هذا النوع للدكتور محمد على الخولي قدمت الى «الندوة العالمية الأولى لتعليم العربية لغير الناطقين بها» (١٣٩٨ ـ ١٩٧٨) (معهد اللغة العربية، جامعة الرياض) ٣٦ ص.

(٧) ـ كاستخدام كتاب «جامعة ميشيجان» حروف FML كميزان لصيغ الافعال والاسماء بدلا من صيغة «فعل» المستعملة في الصرف العربي. وكذلك استعماله المصطلحات اللاتينية الدالة على صيغ الفعل وحالاته وعلى حالات اعراب الاسماء من نحو:

Indicative, Subjunctive, Jussive ,...,...

Nominative, Accusative, Genitive ,...,...

(٨) ـ داود عبده (د.) نحو تعليم اللغة العربية وظيفيا (الكويت، ١٩٧٩) ص ص/٧٠ ـ ٧٣.





تَطْويرُ الأَعْمَالِ المَصْرِفيّةِ

بما يتفق والشريعة الاسلامية

للدكتور سامي حسن حمود

د . رفيق المصري

المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي

— جامعة الملك عبد العزيز — جدة

كشف الغطاء عن
«بيع المرابحة للآمر بالشراء»

مقدمة

إن المسلم الصادق الباحث عن الحقيقة لا يهاب النقد، بل يسعى إلى سماعه أكثر من سعيه الى سماع عبارات الاطراء والمجاملة والتملق. أما الذي يتخذ من الدين مطية إلى الدنيا، فهو الذي يخاف النقد، لأنه لا يبحث عن حقيقة ولا عن شريعة، بل يبحث عن منافعه الدنيوية، وزيادة ثروته ودخله، وجاهه وسمعته عند أهل الدنيا المتعلقين بها والمغرورين بعرضها ومتاعها، وأحسن أحواله أنه يعبد الله على حرف، فان أصابه خير اطمأن به، وإلا أعرض وصدف، وعاند وكابر، وتمحل وتكلف. إن مثل هذا السلوك حيال الحق لهو دليل واضح على تواري المنافع خلف مظاهر التورع.

إن مسيرة المصارف الاسلامية أحوج الى هؤلاء النقاد الصادقين منها الى أولئكم المتسلقين والمنتفعين، ولو تزيّوا بزي الدين، وصلوا، وصاموا، وحجوا، واعتمروا، وذكروا الله كثيرا وسبحوه أمام الناس.

لقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يتوجه الى الناس قائلا لهم بتلهف: «أنشدكم الله، لا يعلم أحد مني عيبا الا عابه» (سيرة عمر ص ١٣٣). ولا يَغُرّنك كثرةُ المتواطئين على الباطل، فان أتباعه كثيرون، لأن النار حفّت بالشهوات، والجنة بالمكاره. ومعلوم لدى العلماء المحققين أنه «لا يُترك حقٌ لانفراد قائله، ولا يؤخذ باطلٌ لكثرة ناقله» ومعلوم دائما أن النقد (**أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**) إنما هو طريق المتاعب والافتقار، وأن المداهنة طريق الفرفشة والثراء.

ومن هذا المنطلق حرصت الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الاسلامية على دعوة «أهل الذكر والفضل والتخصص» للبحث المستمر في توفيق الأوضاع الاقتصادية للمسلمين مع شرع الله الحنيف (انظر الموسوعة، الجزء الشرعي، ص ٥١١).

واسهاماً مني ببعض الواجب، قمت بهذه الدراسة النقدية.

بيع المرابحة للآمر بالشراء كما هو عند الدكتور حمود

يقول الدكتور حمود في أطروحته «تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الاسلامية» الطبعة الثانية المعادة، ١٤٠٢هـ=١٩٨٢م، ص ٤٣٠:

«يقوم أصل هذه المسألة على الواقع الذي نعيشه وذلك من ناحية الرغبة في الحصول على بعض الاحتياجات قبل توفر الثمن المطلوب، سواء كانت تلك الاحتياجات مطلوبة للاستعمال الشخصي أو المنزلي (.كالسيارة الخاصة أو جهاز التلفزيون)، أو كانت لازمة للاستعمال المهني (كأجهزة الأشعة للطبيب مثلا).

ويتابع في الصفحة ٤٣٢ قوله:

«وتفسير ذلك أن مثل هذا الراغب، (الطبيب الذي يريد شراء أجهزة طبية لعيادته الجديدة مثلا) يتقدم إلى المصرف طالبا منه شراء الأجهزة المطلوبة بالوصف الذي يحدده الطبيب، وعلى أساس الوعد منه بشراء تلك الأجهزة اللازمة له فعلا مرابحة (بالنسبة التي يتفق عليها ٢٪ أو ٣٪ مثلا) حيث يدفع الثمن مقسطا حسب إمكانياته التي يساعده عليها دخله. فهذه العملية عملية مركبة من وعد بالشراء وبيع بالمرابحة».

ويقول في حاشية الصفحة نفسها:

«كان هذا ما رآه فضيلة الشيخ فرج السنهوري -حفظه الله- عند عرض المسألة على فضيلته».

وفي الصفحة ٤٣٣:

«وقد كانت هذه الصورة من صور الوساطة التي يستطيع المصرف اللاربوي أن يقوم فيها بأعمال الائتمان التجاري بكل أنواعه منافساً -بكل قوة- سائر البنوك الربوية، محل تفكير مشوب بالتخوف إلى أن اطمأنت النفس بوجود هذا النوع من أنواع التعاقد مذكوراً نصاً على وجه التقريب في كتاب «الأم» للامام الشافعي.

ويقول الدكتور حمود في الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الاسلامية، الجزء الخامس (الشرعي)، ط١، ١٤٠٢هـ=١٩٨٢م، ص٤٩٨ في الحاشية حول بيع المرابحة للآمر بالشراء:

كان أول كشف لهذا النوع من أنواع العقود المزدوجة وارداً في رسالتنا لنيل درجة الدكتوراه، وهي بعنوان: تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الاسلامية، وأشار إلى الصفحات ٤٧٦ - ٤٨١ من الطبعة الأولى.

ويقول في الصفحة نفسها:

«والمرابحة هو (!) نوع من العقود المستحدثة المأخوذة من كتاب الأم للامام الشافعي -رحمه الله- الذي تفرد بين سائر المذاهب بابراز هذه الصورة الفريدة من المرابحة

المبنية على الأمر المسبق بالشراء، وهي الصورة التي رأينا أن نطلق عليها بحق (!) اصطلاحاً مميزاً هو بيع المرابحة للآمر بالشراء!!

بعد ذلك ينقل نص كتاب الأم نقلا غير كامل، فقد حذف من آخره سطرين ونصف السطر تقريباً.

ثم يقول في الصفحة ٤٩٩:

«وإذا تجاوزنا مسألة الخيار التي يأخذ بها الامام الشافعي، رحمه الله، ويخالفه في ذلك المذهب المالكي الذي يأخذ بنظرية الوعد الملزم..».

وينقل في حاشية الصفحة نفسها قول الدكتور الصديق الضرير (مجلة البنوك الاسلامية، العدد ١٩، شوال ١٤٠١، أغسطس وسبتمبر ١٩٨١):

«إن مثل هذا الوعد ملزم للطرفين قضاءً طبقاً لأحكام المذهب المالكي، وملزم للطرفين ديانة طبقاً لأحكام المذاهب الأخرى. وما يلزم ديانةً يمكن الالزام به قضاءً إذا اقتضت المصلحة ذلك، وأمكن للقضاء التدخل فيه».

ويقول ص٥٠٠:

«وأما البنك الاسلامي فانه يملك البضاعة ملكية ضمان، وذلك بمعنى أن البضاعة اذا هلكت قبل التسليم فانها تهلك على ملكية البنك الذي لا يستطيع في هذه الحالة أن يسلم البضاعة المتعاقد على شرائها. ويكفي ذلك للرد على من يقول بأن بيع المرابحة هو الوجه الآخر للربا.. والبيع الذي ينتقل فيه النقد، ويتحول إلى بضاعة ولا نتاج ولا مخاطرة».

ويقول ص٥٠٦، عن عملية بيع المرابحة، ويعزو هذا الرأي للشيخ فرج السنهوري:

«فهي ليست من قبيل بيع الانسان ما ليس عنده، لأن البنك لا يعرض أن يبيع شيئاً، لكنه يتلقى أمرا بالشراء، وهو لا يبيع حتى يملك ما هو مطلوب، ويعرضه على المشتري الآمر ليرى ما إذا كان مطابقا لما وصف، كما أن العملية لا تنطوي على ربح ما لم يضمن، لأن البنك وقد اشترى قد أصبح مالكاً يتحمل تبعة الهلاك».

ويقول في حاشية الصفحة نفسها:

«يمكن تطبيق هذا المبدأ في عمليات التمويل المحلي للافراد» أي بالاضافة إلى تطبيقه في عمليات الاعتماد المستندي المتعلقة بالاستيراد.

اهمية هذه العملية في المصارف الاسلامية

وهكذا يتبين أن «بيع المرابحة للآمر بالشراء» امتد تطبيقه الى عمليات التمويل المحلية والخارجية. وبدأ يحتل مكانة هامة في مجمل عمليات البنوك الاسلامية التي رأت أن تطبيقه أسهل من تطبيق القراض (=المضاربة)، لأنه يقوم على مبلغ مرابحة مقطوع في البنوك الاسلامية، هو بديل للفائدة المقطوعة في البنوك الأخرى.

النص الكامل لكتاب الأم:

لقد تقدم أن الدكتور حمود قد أخذ «بيع المرابحة للآمر بالشراء» من كتاب الأم للامام الشافعي. لذلك كان من الضروري أن نورد النص كاملا، أي باستدراك النقص الذي طرأ عليه عند الدكتور حمود.

يقول الامام الشافعي في «الأم» ج٣، ص٣٩، كتاب البيوع، باب في بيع العروض:

«وإذا أري الرجلُ الرجلَ السلعةَ، فقال: اشترِ هذه، واربحك فيها كذا، فاشتراها الرجلُ، فالشراء جائز، والذي قال: أربحك فيها، بالخيار: إن شاء أحدث فيها بيعاً، وإن شاء تركه. وهكذا إن قال: اشترِ لي متاعاً، ووصفه له، أو متاعاً أي متاع شئت، وأنا أربحك فيه، فكل هذا سواء، يجوز البيع الأول، ويكون هذا فيما أعطي من نفسه بالخيار، وسواء في هذا ما وصفتُ إن كان قال: أبتاعه(١) وأشتريه منك بنقد أو دَيْن، يجوز البيع الأول، ويكونان بالخيار في البيع الآخر. فان جدداه جاز(٢). وإن تبايعا به على أن ألزما أنفسهما الأمر الأول فهو مفسوخ من قبل شيئين. أحدهما أنه تبايعاه قبل(٣) يملكه البائع، والثاني أنه على مخاطرة أنك إن اشتريته على كذاأربحك فيه» ا.هـ.

أول محاولة لشرح نص كتاب الأم:

كان من المناسب أن يقوم الدكتور حمود بهذه المحاولة في أطروحته، غير أنه اكتفى بنقل القسم الأعظم من النص، ولم يشرح لفظا ولا معنى. هذا مع أن عمدته في «بيع المرابحة للآمر بالشراء» كانت هذا النص وحده لا غير. حتى انه حسب أن أحداً من الفقهاء غير الامام الشافعي لم ينص على هذه العملية.

أ ـ شرح بعض العبارات الهامة

قوله «أحدث فيها بيعاً» أي باعها بعقد مبتدأ، ولم يقل «باعها» فحسب، تأكيداً منه على أن البيع في قوله السابق «اشتر هذه وأربحك فيها كذا» لم ينعقد، وبعد شراء السلعة يمكن عقد البيع.

وقوله «أحدث» للتنبيه على أن قوله الأول لا يؤبه له، ولا بد لكي يتم البيع من عقد محدث، أي جديد.

وذلك مثل قوله تعالى في سورة الكهف، الآية ٧٠ «**فلا تسألني عن شيء حتى أحدث لك منه ذكراً**» أي حتى اذكره لك بمبادأة مني، لا بطلب منك.

ب ـ الشرح الاجمالي

١ ـ إذا طلب زيد من المصرف شراء سلعة معينة أراها له، على أن يربحه فيها مبلغاً معيناً، فاشتراها المصرف، فشراء المصرف السلعة من بائعها عمرو جائز (نافذ، ماض، غير مفسوخ) أما زيد فهو غير ملزم بالشراء، بل هو بالخيار، إن شاء اشترى بعقد مبتدأ جديد، وإن شاء ترك، وليس عليه شيء، ولا يلزم بشيء.

٢ ـ وإذا طلب زيد من المصرف شراء سلعة موصوفة، وصفها له بمواصفات محددة، على أن يربحه فيها مبلغا معينا، فاشتراها، فهذا الشراء الذي انعقد بين المصرف والبائع عمرو جائز (نافذ، لازم). ولا يلتفت إلى قول زيد، بل هو مخير كما سبق بالشراء أو بعدمه.

٣ ـ ومثل ذلك لو طلب إليه شراء أية سلعة من دون تعيين، فاذا اشتراها المصرف فالشراء ماض، وزيد بالخيار كما سبق.

٤ ـ ولا يغير من الحكم في الحالات السابقة أن تعهد زيد للمصرف بشراء السلعة منه نقداً أو ديناً. فيبقى العقد بين المصرف وبائع السلعة (عمرو) ماضياً، ويبقى زيد والمصرف بالخيار.

٥ ـ بعد شراء المصرف للسلعة المطلوبة منه،

يمكن أن يعقد مع زيد عقداً لبيعه السلعة. ولا يعبأ بالقول الأول الذي جرى بينهما «اشتر هذه، وأربحك فيها»، إذ لا بد من عقد جديد بعد أن اشترى المصرف السلعة وقبضها فصارت ملكاً له في حوزته وضامناً لها حتى تسليمها الى الشاري.

٦ ــ إذا ألزم زيد والمصرف أنفسهما بأن يبيع الثاني إلى الأول السلعة بعد شرائها من عمرو، فان التزامهما لا يلتفت إليه، ويعتبر مفسوخا لسببين:

الاول ــ لأنهما تبايعا سلعة لم يملكها البائع (المصرف) بعد، فهذا بيع ما ليس عنده.

والثاني ــ لأن المصرف قد لا يجد السلعة المطلوبة في السوق، بالسعر المحدد، فيذهب سعيه باطلا. وهذا يعني أن العقد الملزم في هذه الحالة عقد غرر، فقد يتم للمصرف الشراء بالسعر المحدد (المتفق عليه في العقد الملزم)، وقد لا يتم.

أضواء أخرى على نص الامام الشافعي

١ ــ إذا قال له: «اشترِ هذه وأربحك فيها كذا»، وكانا بالخيار بعد الشراء، فهذا جائز شرعاً، فيجوز الشراء الذي عقده المصرف مع البائع عمرو، كما يجوز البيع الثاني الذي عقده المصرف مع المشتري زيد. وهذه صورة يمكن أن يقول بها كل فقيه، سواء نص عليها صراحة، أم سكت عنها، لأنها لا تتعارض مع أصول المذاهب واجتهادات الفقهاء جميعا.

٢ ــ ومن هذا يتبين لك ان غرض الامام الشافعي من النص المذكور ليس بيان جواز هذه الصورة، بل إن غرضه بيان حرمة إلزام المتعاقدين أنفسهما في «إشترِ هذه، وأربحك فيها». والتدرج في البيان والتعليم من تلك الصورة إلى هذه تدرج تربوي وتعليمي مفيد ومألوف.

٣ ــ نص الامام الشافعي صريح في عدم جواز الزام المتعاقدين أنفسهما. بل هما بيعان مستقلان: البيع الأول بين المصرف وعمرو البائع. والبيع الثاني بين المصرف وزيد الشاري. أما قوله «اشترِ هذه واربحك فيها» فليس بيعاً. ولاحظ قوله «البيع الاول»، «البيع الاخر».

٤ ــ يلاحظ في النص أن تعيين السلعة «اشتر هذه السلعة»، أو وصفها «اشترِ لي متاعاً ووصفه له». أو عدم تعيين أية سلعة «أو متاعا أي متاعٍ شئت» أمر غير مهم، طالما أن الطرفين بالخيار، بعد شراء المصرف السلعة، فالعقدسينعقد والسلعة حاضرة مشاهدة، لم تعد غائبة ولا موصوفة ولا مبهمة، وهذا لا يعني أن بيع السلعة لا يجوز إلا إذا كانت حاضرة، بل يجوز بيعها موصوفة، كما في السلم، لكن بيع السلم يختلف عن هذه العملية في أنه يجري التعبير عنه بقوله «بعني» لا «اشترِ لي» أي فيه طرفان لا ثلاثة. كما أن الثمن فيه معجل، لا مقسط ولا مؤجل. كما أن البائع فيه هو المنتج للسلعة، واشتراط توفرها في السوق (عند التسليم) ليس إلا من قبيل الضمانة الاضافية للقدرة على التسليم.

٥ ــ يلاحظ أن الامام الشافعي قد ذكر في النص أن الخيار لزيد مرتين: «والذي قال: أربحك فيها بالخيار...»، «ويكون هذا فيما

أعطى من نفسه بالخيار» ثم ذكر في الثالثة أن الخيار لزيد والمصرف معا «ويكونان بالخيار في البيع الآخر» ويجب أن يفهم أن الخيار لهما معا في المرات الثلاث. وذكر أن الخيار له باعتبار الأغلب، والخيار لهما باعتبار الحقيقة. فيمكن للمصرف أصلا أن يسمع قول زيد «اشترِ هذه وأربحك فيها كذا» ولا يذهب فيشتري السلعة المطلوبة، فليس ملزما بالشراء. وإذا ذهب فعقد الشراء فهذا في الأغلب دليل على رغبته في الاستجابة لعقد البيع الآخر مع زيد. لكنه مع ذلك لو اشترى السلعة فارتفع سعرها بعد ذلك، لم يكن ملزما ببيعها بالسعر المحدد في قول زيد. إنما يستطيع أن يعرضها على زيد بالسعر الجديد فان شاء اشترى، وإن شاء ترك.

والخلاصة أن مقصود الامام الشافعي هو اعطاء الخيار في الحقيقة لكل من زيد والمصرف، بدليل ما نص عليه في المرة الثالثة، وعدم وجود مسوّغ للتفرقة بينها وبين المرتين السابقتين، سوى ما ذكرنا، والله أعلم.

٦ ــ إذا ألزم زيد والمصرف أنفسهما، كان العقد عقد غَرَر، كما قدمنا. وإذا ألزم أحدهما نفسه دون الآخر، كما تفعل بعض المصارف الاسلامية التي تلزم نفسها دون إلزام الآمر بالشراء، فهذا لا يزيل الغَرَر، بل ربما فيه زيادة غرر، بحق أحدهما، بعد أن كانا مستويين في الغرر، ثم إنه تحكم بلا دليل.

٧ ــ قول الامام «فان جدَّداه جاز» أي إن جددا البيع، إذ البيع الاول «اشتر لي» ربما انعقد في رأيهما، لكنه لم ينعقد في نظر الشرع. فلا بد من عقد جديد مشروع، أي عقد آخر مستقل، بعد أن أصبحت السلعة في حوزة المصرف.

٨ ــ لاحظ أن الامام الشافعي في قوله «والذي قال: أربحك فيها، بالخيار» وفي قوله «ويكون هذا فيما أعطى من نفسه بالخيار» لم يطلق عليه اسم الشاري، بل وصفه بـ «الذي قال» وأشار اليه بـ «هذا» لانه لو وصفه بأنه «شار» لوجب أن يُفهم أنه شار في نظر الشرع، والحال أن لا عبرة لقوله أو ارادته (أو لقولهما أو ارادتهما) ما دامت هناك مخالفة للشرع.

ومن هنا فان ما ذهب اليه الدكتور حمود في تسمية العملية «بيع مرابحة للآمر بالشراء» غير صحيح شرعا ولا عقلا، لأن البيع لم ينعقد ما دامت السلعة غير داخلة في حوزة المصرف. ولا يصح تسمية زيد آمرا بالشراء، لأن هذا يوهم بأن أمره نفذ شرعا.

وعلى هذا فان الامام الشافعي بريء مما ينسبه الدكتور حمود إليه في قوله المذكور في مطلع البحث، فهو لا يوافقه لا على الاسم، ولا على الجواز، وبهذا تنقطع كل علاقة بينه وبينه.

المالكية نصوا صراحة على حرمة العملية واعتبارها من بيع العينة:

لقد ظن الدكتور حمود أن الامام الشافعي قد انفرد بذكر هذه العملية، وأوهم القاريء بالقطع، مع أن المالكية نصوا صراحة كالامام الشافعي على حرمتها.

يقول ابن جزيّ في القوانين الفقهية ص ٢٨٤:

«إن العينة ثلاثة أقسام: الأول أن يقول رجل لآخر: اشتر لي سلعة بعشرة، وأعطيك خمسة عشرة الى أجل، فهذا (ربا) حرام. والثاني أن يقول له: اشتر لي سلعة، وأنا أربحك فيها، ولم يسم الثمن، فهذا مكروه. والثالث أن يطلب السلعة عنده، فلا يجدها، ثم يشتريها الآخر من غير أمره، ويقول: قد اشتريت السلعة التي طلبت مني، فاشترها مني، إن شئت، فهذا جائز.

انظر الى قوله «من غير أمره» أي أنه اشتراها لا بناء على أمره، كل ما هنالك أن زيدا عندما طلب السلعة من المصرف، وكانت غير موجودة عنده، شعر المصرف بأن هناك طلبا على سلعة معينة، يمكن له أن يوفرها ويعرضها للبيع في محاله. هذا اذا سلمنا بأن المصرف بائع سلع. ثم ألا ترى مرة أخرى أن تسمية الدكتور حمود للعملية بأنها «بيع مرابحة للآمر بالشراء» غير جائزة كذلك في نظر المالكية، وأنه لا يمكن وصف زيد بأنه آمر بالشراء؟!

ونجد نصوصا أخرى على حرمة العملية صراحة، عند ابن رشد في المقدمات ص٥٣٨، وعند الباجي في المنتقى ٣٩/٥.

هذا تلفيقٌ غيرُ جائزٍ

لقد أخذ الدكتور حمود وصف العملية من عند الامام الشافعي، وأراد تطبيقها في المصارف الاسلامية، الا أن الامام الشافعي يحرمها، ولا يلتفت الى قول القائل: «اشترِ هذه وأنا أربحك فيها كذا» ورأي بعضهم أنه يمكن النظر الى هذا القول على أنه وعد بالشراء، ومن ثم يمكن إلزامه به بناء على المذهب المالكي. وبما أن الدكتور حمود لم يذكر أي نص مالكي، بدا له أن هذا التلفيق جائز. غير أن ما تجدر الاشارة اليه هنا أن المالكية برغم أن مذهبهم يلزم بالوعد، إلا أنه لم يلزم هذا الواعد بوعده هنا؟! فلماذا يا دكتور حمود؟

الامام مالك نص على أنها داخلة في النهي عن بيعتين في بيعة

روي الامام مالك في الموطأ ٦٦٣/٢، باب النهي عن بيعتين في بيعة، أنه بلغه أن رجلا قال لرجل: ابتغ لي هذا البعير بنقد، حتى ابتاعه منك الى أجل، فسئل عن ذلك عبدالله بن عمر، فكرهه ونهى عنه.

وطبيعي أن العملية لو جرت على أنها بيعان كل منها مستقل عن الاخر، فانها لا تدخل في ذلك النهي. أما لو ألزما أنفسهما فلا ريب أنها تصير داخله. ذلك أن البيعة الأولى هي المنعقدة بين زيد والمصرف، والثانية هي المنعقدة بين المصرف وعمرو، فتكون بذلك بيعة واحدة مركبة من بيعتين. ومع أن الدكتور حمود يعترف بأنها من «العقود المزدوجة» كما قال، الا أنه لا يحرمها، فقارن وتأمل.

هذه العملية لا علاقة لها ببيع المرابحة الذي نص عليه الفقهاء

ظن بعض الكتاب غير المتمرسين أن هذه العملية ضرب من بيع المرابحة. والحقيقة أن ليس لها من بيع المرابحة الا الاسم الذي أطلقه عليها الدكتور حمود. ذلك أن بيع المرابحة (شأنه في ذلك شأن بيع السلم وبيع الاستصناع) ينعقد بين اثنين بقوله: بعني. أما العملية المشبوهة فتنعقد بقوله: اشتر لي. وهذا

يعني وجود فرق كبير. فالاول علاقة ثنائية، والثانية ثلاثية (زيد، المصرف، عمرو).

هذه العملية قد تكون «دراهم بدراهم، والمبيع مرجأ»

وذلك اذا تسلم الآمر بالشراء السلعة من عمرو، لا من المصرف. فعن زيد بن ثابت: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تباع السلع حيث تباع، حتى يحوزها التجار الى رحالهم. أخرجه أبو داود، وصححه ابن حبان. ذلك أن المصرف يشتري السلعة بمائة مثلا، ويدفع النقد الى البائع عمرو، ويبيعها لآخر بمبلغ أعلى، مائة وعشرين مثلا، والسلعة في يد عمرو، فكأنه أعطى مائة درهم بمائة وعشرين.

هذه العملية شبيهة بالحسم

ذكر الدكتور حمود في أطروحته هذه العملية على أنها بديل لعملية حسم الاوراق التجارية في المصارف الربوية. غير أن هذه العملية في حقيقتها لا تختلف لدى التأمل عن الحسم، إلا في أن المال فيها يمنحه المصرف الوسيط الى الشاري، وفي الحسم الى البائع. ففي كل منهما: بائع حقيقي، ومشترٍ حقيقي، ومصرف وسيط يقدم المال الى البائع في حال الحسم، والى الشاري في حال المرابحة. فالعلاقة في كل منهما علاقة ثلاثية. وهذا معنى قول الدكتور حمود نفسه في أطروحته، وقد تقدم ذكره «هذه الصورة من صور الوساطة التي يستطيع المصرف اللاربوي أن يقوم فيها بأعمال الائتمان التجاري بكل أنواعه منافسا بكل قوة سائر البنوك الربوية» وبأن هذا الخط يبدأ من المستهلك لا من التاجر.

وبهذا تتفق هذه العملية مع الحسم من حيث العلاقة الثلاثية، وتنفرد عنه باجتماع شبهات أخرى حولها، كما هو مبين في سائر نقاط هذا البحث.

هذه العملية تصادم نصاً حديثياً صريحاً

فعن حكيم بن حزام قال: أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت: يأتيني الرجل يسألني من البيع ما ليس عندي، أبتاع له من السوق، ثم أبيعه. قال: لا تبع ما ليس عندك. رواه الخمسة وابن حبان، واللفظ للترمذي. فماذا بعد؟!

تفنيد الأقوال الأخرى التي تحاول تجويز العملية

١ ــ قول الدكتور حمود بأن البنك الاسلامي يملك البضاعة ملكية ضمان، أي إذا هلكت قبل التسليم فانها تهلك على ملكية البنك قول لا علاقة له بالموضوع، ولا يفيد صاحبه في التماس الدليل على شرعية العملية. بل هو تأكيد لشيء مؤكد ومعروف في البيوع كلها، أي هو تأكيد للشيء في غير محله، لصرف الاذهان عن شرعية العملية، وشغلها بأمور أخرى. فتصور أيها القارىء أن تكون العملية جائزة، ثم بعد ذلك أن يكون زيد ضامنا للبضاعة قبل أن يتسلمها!

٢ ــ قول د. حمود بأن «البيع الذي ينتقل فيه النقد، ويتحول الى بضاعة هو العامل المطهر الذي تختلف به الصورة عن الربا المحصور في دائن ومدين بلا بضاعة ولا نتاج ولا مخاطرة» قول غير صحيح، لأن الربا يمكن أن يقع في البيوع كما يقع في الديون. والمخاطرة لا تسوغ

الربا، فالمقرض يتعرض الى الاخطار المرتبطة بالقرض، ومع ذلك لا يجوز له أن يطالب بفائدة لقاء ادعائه بالمخاطر. هذا فضلا عن أن مثل هذا الكلام غير مألوف عند أهل الشرع واللغة.

٣ ــ قوله عن العملية بأنها ليست من قبيل بيع الانسان ما ليس عنده، لا يسلم له أبداً اذا كانا ملزمين.

٤ ــ قوله «لأن البنك لا يعرض أن يبيع شيئاً» قول غير مستقيم لغة ولا شرعا. بل هو بيع بدليل أنه انعقد لزاما عند الدكتور حمود.

٥ ــ قوله «لكنه يتلقى أمرا بالشراء» غير صحيح، لأنه عقد بيعا، ثم انطلق يشتري ما سبق أن باع.

٦ ــ قوله «لا يبيع حتى يملك ما هو مطلوب» ينقضه انه باع قبل أن يملك. ويستقيم لو كان بالخيار.

٧ ــ قوله «يعرضه على المشتري الآمر» غير صحيح، لأن المشتري ليس آمراً، بل هو مشترٍ فعلا، وشراؤه يوجب على بائعه أن يؤمن له السلعة من السوق.

٨ ــ قوله «ليرى ما إذا كان مطابقا لما وصف» لا علاقة له بالحكم على شرعية العملية، فما بالك بعد أن حكم الدكتور حمود على العملية بأنها مشروعة، هل يعقل أن يشتري له البضاعة بخلاف المواصفات المطلوبة؟! فاصل العملية فيها مخالفة غير مشروعة، والزامه ببضاعة غير مطابقة للوصف يعتبر مخالفة شرعية أخرى. فما قيمة ذلك الكلام في الموضوع؟

٩ ــ قوله «العملية لا تنطوي على ربح ما لم يضمن» لا يسلم له إذا تسلم زيد البضاعة من البائع عمرو، فبهذا يكون المصرف ربح بدون ضمان، لأن الضمان واقع في الحقيقة على عمرو.

١٠ ــ قوله «لأن البنك وقد اشترى قد أصبح مالكا يتحمل تبعة الهلاك» غير صحيح، لأن البنك لا يصبح ضامنا يتحمل تبعة الهلاك الا بعد تسلمه البضاعة من عمرو.

١١ ــ رده على من قال «إن بيع المرابحة هو الوجه الآخر للربا» ليس ردا علميا ولا شرعيا مقبولا. ويبقى القول أقوى من الرد. والدليل كل ما قدمناه في هذا البحث.

* * *

وهكذا فان أغلب الادلة ان لم يكن كلها مجرد كلام لا علاقة له بالحكم على شرعية العملية. ومثل ذلك ايضا إطراؤه على الامام الشافعي وعلى العملية، برغم أن الشافعي «الذي تفرد بين سائر المذاهب بابراز هذه الصورة الفريدة» يحرمها!

النتائج

١ ــ أخذ الدكتور حمود عملية من الامام الشافعي الذي نص على حرمتها. وكان حق الامام عليه أن لا يجعلها حلالا، وأن لا يضن عليه بسطرين يحذفهما من النص.

٢ ــ «بيع المرابحة للآمر بالشراء غير مشروع لفظا ولا معنى، كما بينا.

٣ ــ وهم الدكتور حمود بأن الامام الشافعي هو الوحيد الذي نص عليها. لقد نص عليها فقهاء آخرون كما رأيت، منهم الامام مالك، وابن

رشد، وابن جزي، والباجي. ولو استقصينا لزدنا. ومن العجيب أن يظهر كل هؤلاء في قائمة مراجع أطروحته، دون أن يعثر على نصوصهم حول العملية، كما عثر على نص الامام الشافعي. إن كتابا كالقوانين الفقهية كتاب صغير الحجم وميسور، وفيه نص مركز، فكيف لم يقرأه، أو يقرأ على الاقل ما تعلق منه بالبيوع ؟!

٤ ــ محاولة التلفيق بين المذهب الشافعي والمالكي بغرض تجويز العملية محاولة فاشلة. ذلك أننا لا نناقش في مسألة منفردة تتعلق بالوعد هل يمكن الالزام به قضاء، ما نناقش فيه هو اقحام هذه المسألة في عملية محرمة يراد لها أن تصير حلالا بعامل مطهر. فمع أن المالكية قضوا بالزام الواعد، الا انهم نصوا صراحة على حرمة العملية، فهذا برهان على فساد هذا النوع من التلفيق، وأن ليس كل تلفيق جائزا. وهذه نقطة أصولية فيها فائدة كبيرة للصادقين من الملفقين.

٥ ــ في هذه العملية شبهة ربوية (عِيْنة)، وشبهة بيع ما ليس عنده، وشبهة بيعتين في بيعة.. وليست هناك أدلة عقلية ونقلية دقيقة صادرة عن علماء محققين، لازالة هذه الشبهات.

٦ ــ هذه العملية لا تختلف في حقيقة الامر عن عملية حسم السندات، الا في الطرف المستفيد من التمويل، فهو البائع في الحسم، والمشتري فيها.

٧ ــ هذه العملية تصادم نصا حديثيا مصادمة صريحة.

٨ ــ هذه العملية اذا كانت بدون الزام للطرفين، فكل فقيه يصححها، واذا كانت بالالزام للطرفين فكل فقيه يرفضها. واذا كانت بالالزام لأحدهما فرفضها أولى لأنه تحكم بلا دليل، وربما فيه زيادة غرر بحقهما أو بحق احدهما بعد أن كانا مستويين في الغرر حال إلزامهما معا.

٩ ــ هذه العملية اذا حدد فيها الثمن كانت حراما، كما قال الامام الشافعي وابن جزي المالكي، واذا لم يحدد كانت مكروهة، كما قال ابن جزي.

١٠ ــ هذه العملية عندما يكون فيها الخيار للطرفين جائزة بلا خلاف، وهي لا تتعدى في هذه الحالة كونها مؤشرا للمصرف على طلب الزبائن أو المستهلكين لسلعة نفذت أو ليست متوفرة عنده. فيوفرها اذا شاء لمن سبق أن طلبها، أو لغيره ممن يطلبها في المستقبل، على حد سواء، لانه لا يتم العقد ببيعها الا بعد دخولها في قبضة المصرف.

١١ ــ قول د. حمود «والمراجعة هو نوع من العقود المستحدثة المأخوذة من كتاب الأم» الى آخر مانقلناه أعلاه قول فيه ايهام للقاريء بأن الامام الشافعي يبيحها مع انه يحرمها. ومثل ذلك قوله «وقد كانت هذه الصورة من صور الوساطة (...) محل تفكير مشوب بالتخوف الى أن اطمأنت النفس بوجود هذا النوع من انواع التعاقد مذكورا نصا على وجه التقريب في كتاب الام». كيف تطمئن النفس الى حلها وهي مذكورة عند الامام الشافعي على انها حرام؟ ثم الصواب أن اكتشافه للصورة لم يكن سابقا على اكتشافه لنص الامام

الشافعي. بل كان لا حقا له، بدليل ما قاله هو نفسه في الموسوعة ص٤٩٨ «والمرابحة هو نوع من العقود المستحدثة المأخوذة من كتاب الام...»

ومثل ذلك قوله بأن المذهب المالكي يخالف الامام الشافعي في مسألة الخيار. فقد رأينا اجتماع المذهبين على هذه المسألة، وتحريم المالكية لفكرة الالتزام بالرغم من أخذهم بالوعد الملزم.

١٢ ـ قوله «واذا تجاوزنا مسألة الخيار التي يأخذ بها الامام الشافعي ويخالفه في ذلك المذهب المالكي الذي يأخذ بنظرية الوعد الملزم» قول مردود، ذلك أن المشكلة كلها تكمن، كما رأينا بالادلة النقلية والعقلية، في هذا «التجاوز» على المذهبين الشافعي والمالكي.

اللهم أرنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه، وأرنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه.

الهوامش

(١) صواب: ابْتَغَاه، بالأمر. ولم يُشِرْ إلى ذلك د. حمود لا في الموسوعة (الجزء الشرعي)، ولا في الطبعة الأولى من كتابه، ولا في الثانية

(٢) هنا وقف د. حمود في النقل، ولم يذكر تتمة النص. وهكذا فعل في المواضع الثلاثة المشار إليها في الحاشية السابقة.

(٣) سقطت: أن من الأصل.



دليل الباحث

في الاقتصاد الاسلامي

ـ ٥ ـ

محيي الدين عطية

دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع ـ الكويت

الكتب :

[انظر أيضاً: دليل الباحث في الاقتصاد الاسلامي ـ ١، ٢، ٣، ٤ ـ في: المسلم المعاصر، الاعداد: الافتتاحي، ٢/١، ٣، ٦ على التوالي].

■ البهي، محمد/ **الاسلام والاقتصاد.** ـ القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤أ ش الجمهورية، عابدين، ١٩٨١. ـ ٤٦ ص، ١٩٫٥ سم.

■ جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية/ **أثر تطبيق النظام الاقتصادي الاسلامي في المجتمع**، من البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الاسلامي لعام ١٣٩٦ هـ. ـ الرياض: جامعة الامام محمد بن مسعود الاسلامية، ١٤٠١ هـ. ـ ٥٩٧ ص، ٢٤ سم. ـ (المجلس العلمي ١٧).

■ جبر، محمد سلامة/ **أحكام النقود في الشريعة الاسلامية.** ـ الكويت: شركة الشعاع، ص ب (٢٤٥٥)، ١٩٨١. ـ ١١٦ ص، ٢٤ سم. ـ (سلسلة الاقتصاد الاسلامي ـ ١).

■ السالوس، علي احمد/ **حكم أعمال البنوك في الفقه الاسلامي.** ـ القاهرة: مجلة الأزهر، ١٤٠٢ ـ ٧٢ ص، ١٩٫٥ سم. ـ (رسالة الأزهر ـ ملحق المجلة ذي الحجة ١٤٠٢).

■ السالوس، علي احمد/ **حكم ودائع البنوك وشهادات الاستثمار في الفقه الاسلامي.** ـ القاهرة: مجلة الأزهر، ١٤٠٢. ـ ٦٢ ص، ١٩٫٥ سم ـ (رسالة الأزهر ـ ملحق المجلة شعبان ١٤٠٢).

■ علي، احمد محمد/ **دور البنك الاسلامي في دعم التنمية**. ــ جدة: نادي جدة الأدبي، ١٤٠٢. ــ ٢٧ ص، ١٩٫٥ سم.

■ الفنجري، محمد شوقي/ **المذهب الاقتصادي في الاسلام**. ــ جدة: شركة مكتبات عكاظ ص ب (٨٢٦٧)، ١٤٠١. ــ ٢٥١ ص. ــ (سلسلة الاقتصاد الاسلامي ــ ٥).

■ الفنجري، محمد شوقي/ **نحو اقتصاد إسلامي**. ــ جدة: شركة مكتبات عكاظ، ١٤٠١. ــ ١٤٢ ص.

■ الفنجري، محمد شوقي/ **الوجيز في الاقتصاد الاسلامي**. ــ الرياض: دار ثقيف، ص ب (١٥٩٠)، ١٤٠١. ــ ٤٧ ص.

■ مزيان، عبد المجيد/ **النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الاسلامي والواقع المجتمعي: دراسة فلسفية واجتماعية**. ــ الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ص ب (٤٩)، ١٩٨١. ــ ٤٥٢ ص. ــ (سلسلة الدراسات الكبرى).

■ المصري، عبد السميع/ **مقومات العمل في الاسلام**. ــ القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٢. ــ ١٤٤ ص، ٢٤ سم.

■ مصلح الدين، محمد/ **أعمال البنوك والشريعة الاسلامية**. ــ الكويت: دار البحوث العلمية، ص ب (٢٨٥٧) الصفاة، ١٩٧٦. ــ ١٧٥ ص، ١٩٫٥ سم. ــ ٨٠٠ر٠ د.ك. ــ (سلسلة مفاهيم اقتصادية).

الأطروحات:

■ آل سميح، محمد بن علي بن سعيد/ **ملكية الأراضي في الاسلام**. ــ الرياض: المعهد العالي للقضاء جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، ص ب (٥٨١٠)، ١٤٠٢. ــ دكتوراه.

■ ابن ابراهيم، محمد/ **الحيل الفقهية في المعاملات المالية**. ــ تونس: الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين الجامعة التونسية، ٩٤. ش ٩ ابريل، ١٩٨١. ــ دكتوراه.

■ ابن شقير، محمد بن عبدالله بن سعد/ **الربا وضرره على الأمة**. ــ الرياض: المعهد العالي للقضاء جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، ١٤٠٢. ــ ماجستير.

■ باشا، عزام عبدالله/ **الخراج في الدولة الاسلامية حتى نهاية العصر العباسي الأول**. ــ مكة المكرمة: كلية الشريعة والدراسات الاسلامية جامعة أم القرى، ص ب (٣٧١٥)، ١٤٠١. ــ ماجستير.

■ الجنيدل، حمد بن عبدالله/ **مناهج الباحثين في الاقتصاد الاسلامي**. ــ الرياض: كلية الشريعة جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، ش الملك فيصل (الوزير)، ١٤٠٢. ــ دكتوراه.

■ الحشاش، خالد قاسم خليل/ **أحكام الملكية في الاسلام**. ــ الرياض: المعهد العالي للقضاء جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، ١٤٠٢ ــ ماجستير.

■ الرشيد، السيد عبدالله/ **الأموال المباحة وأحكامها في الفقه الاسلامي**. ــ القاهرة: جامعة الأزهر، ١٩٨٢. ــ دكتوراه.

■ الزبيدي، محمد بن يوسف/ **مصارف الزكاة في الاسلام**. ــ المدينة المنورة: الجامعة الاسلامية، ص ب (١٧٠)، ١٤٠١. ــ ماجستير.

■ زغلول، أمين عبد المعبود/ **حفظ الأموال العامة في الشريعة الاسلامية مقارناً بالقانون الوضعي**. ــ القاهرة: كلية الشريعة والقانون

جامعة الأزهر، ١٩٨١. ــ دكتوراه.

■ الزهراني، ضيف الله يحيى/ **موارد بيت المال في العراق خلال العصر العباسي الأول من ١٣٢ هـ الى ٢١٨ هـ.** ــ مكة المكرمة: كلية الشريعة والدراسات الاسلامية جامعة أم القرى، ١٤٠١. ــ ماجستير.

■ الطيار، عبدالله بن محمد احمد/ **البنوك الاسلامية بين النظرية والتطبيق.** ــ الرياض: المعهد العالي للقضاء جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، ١٤٠٢. ــ دكتوراه.

■ عبد الفتاح، كوثر/ **الاطار العلمي المحاسبي والضريبي للمصارف الاسلامية.** ــ القاهرة: كلية التجارة جامعة القاهرة، ١٩٨١. ــ دكتوراه.

■ علي، اسماعيل/ **الملكية الخاصة في الفقه الاسلامي.** ــ المدينة المنورة الجامعة الاسلامية، ١٤٠١. ــ ماجستير.

■ الغرياني، عز الدين/ **الربا ونظرة الاسلام اليه.** ــ تونس: الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين الجامعة التونسية، ١٩٨١. ــ دكتوراه.

■ الكردي، محمد نجم الله يس/ **الموازين والمكاييل والمقاييس والأحكام الفقهية المتعلقة بها.** ــ القاهرة: كلية الشريعة جامعة الأزهر، ١٩٨٢. ــ ماجستير.

الأبحــــاث:

■ ابراهيم، عبد النبي خليل/ **تحديد وقياس التكلفة لأغراض قرارات الأسعار في الفكر الاسلامي.** ــ ابو ظبي: كلية العلوم الادارية والسياسية، جامعة الامارات ص ب (١٥٥٥١)، ١٩٨٢. ــ بحث تخرج.

■ حرب، سامح حسن علي/ **دراسة مقارنة لنظام التسعير في الفكر الاسلامي والفكر الاداري الحديث.** ــ أبو ظبي: كلية العلوم الادارية والسياسية، ١٩٨٢. ــ بحث تخرج.

■ حسن، غنية علي/ **أسس التخطيط والرقابة على نفقات الأسرة في ضوء الشريعة الاسلامية.** ــ ابو ظبي: كلية العلوم الادارية والسياسية، ١٩٨٢. ــ بحث تخرج.

■ الخليفة، مريم سلمان/ **طرق تمويل المشروعات الاقتصادية في الفكر الاسلامي.** أبو ظبي: كلية العلوم الادارية والسياسية، ١٩٨٢. ــ بحث تخرج.

■ السكري، موزة عبدالله/ **الأجور في ضوء الشريعة الاسلامية ودورها في رفع الكفاءة الانتاجية.** ــ أبو ظبي: كلية العلوم الادارية والسياسية، ١٩٨٢. ــ بحث تخرج.

■ سلامة، راكز علي/ **الشركات في الاسلام طبيعتها والمحاسبة على أنشطتها.** ــ ابو ظبي: كلية العلوم الادارية والسياسية، ١٩٨٢. ــ بحث تخرج.

■ صالح، رضا درويش/ **المشاكل المحاسبية في المصارف الاسلامية، دراسة فكرية وميدانية.** ــ ابو ظبي: كلية العلوم الادارية والسياسية، ١٩٨٢. ــ بحث تخرج.

■ صالح، محمد محمد/ **أسس وأساليب الرقابة على المصارف الاسلامية** مع التطبيق على بنك دبي الاسلامي. ــ أبو ظبي: كلية العلوم الادارية والسياسية، ١٩٨٢. ــ بحث تخرج.

■ عبد الحسين، عبد الأمير/ **الجوانب المحاسبية لتقييم المشروعات الاستثمارية في الفكر الاسلامي.** ــ أبو ظبي: كلية العلوم الادارية والسياسية، ١٩٨٢. ــ بحث تخرج.

المقـــالات:

[انظر ايضا الكشاف الموضوعي لمجلة المسلم المعاصر في سنواتها السبع الأولى من العدد الافتتاحي الى العدد ٢٨ وذلك في العدد ٣٠ ص ١٧١ من رقم ٣٣ الى رقم ٤٥]

■ أيوب، حسن محمد/ الأوراق المالية والمصرفية. ــ **الوعي الاسلامي،** ص ب (٢٣٦٦٧) الكويت. ع ٢٠١ (١٤٠١/٩) ص ٢٢.

■ أيوب، حسن محمد/ الصرف وبيع العملات. ــ **الوعي الاسلامي.** ع ١٩٦ (١٤٠١/٤) ص ٧٦.

■ بدر، عبد المنعم محمد/ الاسلام والتنمية. ــ **المسلم المعاصر،** ص ب (٢٨٥٧) الكويت. س ٨: ع ٢٩ (١٤٠٢/٢) ص ص ١٤٣ ــ ١٥٠.

■ بسيوني، عبد العظيم/ مفاهيم علم الاقتصاد في إطار الاسلام. ــ **الاقتصاد الاسلامي،** ص ب (١٠٨٠) ديرة، دبي. س ١: ع ١٠ (١٤٠٢/٩) ص ص ٧ ــ ١٣.

■ البكر، محمد عبد الرحمن/ الاقتصاد الاسلامي ضرورة ملحة. **الاقتصاد الاسلامي.** س ١: ع ١١ (١٤٠٢/١٠) ص ص ٩ ــ ١١.

■ بن باز، عبد العزيز بن عبدالله/ التحذير من المعاملات الربوية. **الاقتصاد الاسلامي.** س ١: ع ٥ (١٤٠٢/٤) ص ص ٤ ــ ٦.

■ البيلي، البكري/ المال بين النعمة والنقمة. **منار الأسلام،** ص ب (٢٩٢٢) أبو ظبي، الامارات. ص ٧: ع ٤ (١٤٠٢/٣) ص ص ٦٨ ــ ٧٣.

■ الجارحي، معبد/ نحو نظام نقدي ومالي اسلامي، الهيكل والتطبيق. **المسلم المعاصر.** س ٨: ع ٣٠ (١٤٠٢/٥) ص ص ٥٣ ــ ٩٩.

■ الجناحي، عبد اللطيف/ البنوك الاسلامية خطر على الشرق والغرب. **الهداية، ص ب (٢٢٤٤١) المحرق، البحرين. س ٥: ع ٥٢ (١٤٠٢/٦) ص ص ٥٦ ــ ٥٩.**

■ حمداني، فيكار/ النظام الاقتصادي الاسلامي الجديد. **الايمان،** ص ب (٣٥٦) الرباط، المغرب، س ١٢: ١١٢ (١٤٠٢/٢) ص ص ٧٠ ــ ٧٥.

■ حمزة، محمد فوزي/ عندما يكون المصرف الاسلامي شريكاً في أعمالك. **الوعي الاسلامي.** س ٨: ع ٢٠٩ (١٤٠٢/٥) ص ص ١١٢ ــ ١٢٣.

■ حمود، مشهور حسن/ الزكاة الركن المالي والاجتماعي في الاسلام ١ ــ ٦. **هدى الاسلام،** ص ب (٦٥٩) عمان، الاردن. س ٢٦: ع ١ الى ع ٦ (١٤٠٢).

■ خليل، عماد الدين/ عدالة الاسلام الاجتماعية في إطارها الاقتصادي. **الاقتصاد الاسلامي.** س ١: ع ١٣ (١٤٠٢/١٢) ص ص ١٨ ــ ٢٣.

■ دهيني، عبد الرضا/ سرطان المال وعلاجه إسلامياً بالزكاة. **القدس** ص ب (٦٠٧١ ــ ١١) بيروت، لبنان. ع ١٩ (١٩٨١/٦) ص ص ٣٩ ــ ٤٤.

■ الدويني، ابراهيم/ **كيف نطبق نظام التأمين التبادلي بطريقة إسلامية علمية؟ الكويت،** ص ب (٥٢٢٠) الكويت. ع ٤ (١٩٨١/١) ص ص ٢٤ ــ ٢٥.

■ راجح، عبد المنعم محمد/ الاسلام يرسي دعائم التسعير ١ ــ ٣. **منبر الاسلام،** ٣ ش الأمير قدادار المتفرع من التحرير، القاهرة، مصر. س ٤٠ ع ٤ الى ع ٦ (١٤٠٢).

■ راجح، عبد المنعم محمد/ تنظيم التسعير في الاسلام. **منبر الاسلام. س ٤٠ : ع ٧ (١٤٠٢/٧) ض ٥٨.**

■ الزرقا، محمد أنس/ القيم والمعايير الاسلامية في تقويم المشروعات. **المسلم المعاصر.** س٨: ع٣١ (١٤٠٢/٧) ص ص ٨٥—١٠٥.

■ زعير، محمد عبد الكريم/ الاقتصاد الاسلامي وعلم الاقتصاد الحديث. **الاقتصاد الاسلامي.** س١: ع٥ (١٤٠٢/٤) ص ص ٢٨—٣٠

■ زعير، محمد عبد الكريم/ البنك الاسلامي والقرض الحسن. **الاقتصاد الاسلامي.** س١: ع٩ (ص ص ٦—١٠.

■ زعير، محمد عبد الكريم/ مسئوليات وتبعات الاتحاد الدولي للبنوك الاسلامية. **الاقتصاد الاسلامي.** س١: ع١١ (١٤٠٢/١٠) ص ص ٣—٨.

■ زكي، حسن عباس/ البديل الاسلامي عن الربا. **الاقتصاد الاسلامي.** س١: ع٧ (١٤٠٢/٦) ص ص ٨—٩.

■ السالوس، علي أحمد/ أحكام النقود باقية. **الوعي الاسلامي.** ع١٩٨ (١٤٠١/٦) ص ٩٢.

■ السايح، أحمد عبد الرحيم/ التجارة في الاسلام رزق حلال ودعوة الى الله. **الاقتصاد الاسلامي.** س١: ع٨ (١٤٠٢/٧) ص ص ٤—٩.

■ سليمان، مجدي عبد الفتاح/ أضواء على المضاربة والبنوك. **الوعي الاسلامي.** ع١٩٨ (١٤٠١/٦) ص ٢٠.

■ سليمان، مجدي عبد الفتاح/ خطابات الضمان لماذا تصدرها البنوك الاسلامية؟ ١ — ٢ **الاقتصاد الاسلامي.** س١: ١١، ١٢ (١٠، ١٤٠٢/١١) ص ص ١٧—١٩، ٢٦—٣٠.

■ سليمان، مجدي عبد الفتاح/ دور البنوك الاسلامية في تنمية التجارة الدولية. **الاقتصاد الاسلامي.** س١: ع٦ (١٤٠٢/٥) ص ص ٢٠—٢٥.

■ سليمان مجدي عبد الفتاح/ سياسة البنوك الاسلامية تجاه عمليات التصدير والاستيراد. **الاقتصاد الاسلامي.** س١: ع٩ (١٤٠٢/٨) ص ص ١٢—١٦.

■ سليمان، مجدي عبد الفتاح/ مدى انتفاع الاقتصاد القومي من البنوك الاسلامية. **الأزهر.** س٥٤: ع٤ (١٤٠٢/٤) ص ص ٥٧٦—٥٨٢.

■ شحاتة، حسين/ حكمة وسبل الجهاد بالمال. **الاقتصاد الاسلامي.** س١: ع٨ (١٤٠٢/٧) ص ص ١٨—٢٣.

■ شحاتة، حسين/ الفائدة الربوية وقود التضخم النقدي وليست تعويضاً عنه. **الاقتصاد الاسلامي.** س١: ع٦ (١٤٠٢/٥) ص ص ٣—٨.

■ شحاتة، حسين/ وفي الحج منافع اقتصادية. **الاقتصاد الاسلامي.** س١: ع١٢ (١٤٠٢/١٠) ص ص ١٦—٢٣.

■ شحاتة، حسين/ وفي الحجاب فوائد اقتصادية. **الاقتصاد الاسلامي.** س١: ع١٠ (١٤٠٢/٩) ص ص ٣٠—٣٧.

■ الشرقاوي، محمد محمد/ التحايل على الربا تحت أي شعار مرفوض شرعاً. **الأزهر.** س٥٤: ع٤ (١٤٠٢/٤) ص ص ٥٦٣—٥٦٨.

■ الصياد، محمد محمود/ المسلمون والذهب الأسود. **العروة الوثقي،** ١١١٩ ش كورنيش النيل، القاهرة، مصر. ع٢٨ (١٤٠٢/٥) ص ص ٤٠—٤٢.

■ طالب، محمد إحسان/ المصارف وبيوت التمويل. **الاقتصاد الاسلامي.** س١: ع١٢ (١٤٠٢/١٠) ص ص ٣١—٣٣.

■ طبيبي، عبد الحكيم/ النظام الاقتصادي القومي والعالمي الجديد على أساس الفكر الاسلامي. **الهداية**، ٢٠٤ نهج القصبة، تونس. س٩: ع٢ (١، ١٤٠٢/٢) ص ص ٤٩ — ٥٠.

■ طلخان، أحمد عبد الهادي/ البديل الاسلامي لشكل الموازنة العامة للدولة. **الاقتصاد الاسلامي**. س١: ع٩ (١٤٠٢/٨) ص ص ٢٢ — ٢٧.

■ عبد الفتاح، عبد الحميد/ الاقتصاد في الاسلام. **الوعي الاسلامي**. ع١٩٨ (١٤٠١/٦) ص ١٣٢.

■ عبدالله، محمد/ السوق الاسلامي بالمدينة المنورة. **الاقتصاد الاسلامي**. ع١٣ (١٤٠٢/١٢) ص ص ٣ — ٤.

■ العجوز، احمد محيي الدين/ عقد التأمين. **الوعي الاسلامي**. ع١٩٨ (١٤٠١/٦) ص ٣٥.

■ عرفه، سعيد/ المعادلة الأخلاقية والمعادلة الاقتصادية. **الاقتصاد الاسلامي**. س١: ع١١ (١٤٠٢/١٠) ص ص ١٢ — ١٦.

■ عفر، محمد عبد المنعم/ الاسلام وتنظيم المنافسة. **الاقتصاد الاسلامي**. س١: ع١٢ (١٤٠٢/١٠) ص ص ٣٤ — ٤٤.

■ عفر، محمد عبد المنعم/ حرية المنافسة بين الفكر الاقتصادي والاقتصاد الاسلامي. **الاقتصاد الاسلامي**. س١: ع١١ (١٤٠٢/١٠) ص ص ٢٥ — ٣١.

■ غانم، حسن/ ليس الاقتصاد علماً للندرة. **الاقتصاد الاسلامي**. س١: ع٨ (١٤٠٢/٧) ص ص ٢٥ — ٢٩.

■ غانم، حسين/ نحو صياغة إسلامية للنظرية الاقتصادية **الاقتصاد الاسلامي**. س١: ع٧ (١٤٠٢/٦) ص ص ٣٦ — ٣٩.

■ الفقي، محمد عبد القادر/ موقف الاسلام من السوق السوداء. **منار الاسلام**. س٧: ع٧ (٧س١: ع٩٤ — ٩٩.

■ الفنجري، محمد شوقي/ الصيغة الاسلامية للتنمية الاقتصادية. **الوعي الاسلامي**. س١٨: ع٢٠٩ (١٤٠٢/٥) ص ص ١٠٨ — ١١١

■ فؤاد، أحمد أمين/ المصارف الاسلامية وقضايا المجتمع الرئيسية. **الاقتصاد الاسلامي**. س١: ع٨ (١٤٠٢/٧) ص ص ٣٠ — ٣٧.

■ القرضاوي، يوسف/ إتباع سياسة الإغناء بالزكاة. **الاقتصاد الاسلامي**. ع١٣ (١٤٠٢/١٢) ص ص ٥ — ١٤.

■ القرضاوي، يوسف/ تحصيل زكاة الأموال ظاهرة وباطنة. **الاقتصاد الاسلامي**. س١: ع٧ (١٤٠٢/٦) ص ص ١٠ — ١٦.

■ القرضاوي، يوسف/ توسيع قاعدة إيجاب الزكاة. **الاقتصاد الاسلامي**. س١: ع٥ (١٤٠٢/٤) ص ص ٧ — ١٣.

■ القرضاوي، يوسف/ حسن توزيع حصيلة الزكاة. **الاقتصاد الاسلامي**. س١: ع١٢ (١٤٠٢/١٠) ص ص ٧ — ١٥.

■ قمر الاسلام/ نظام اقتصادي عالمي جديد على أساس مفهوم الاسلام. **الايمان**. س١٢: ع١١١ (١٤٠٢/١) ص ص ٤٤ — ٤٩.

■ الكفراوي، عوف محمود/ المفهوم العملي للربح في الشريعة الاسلامية وأبعاده. **الاقتصاد الإسلامي**. س١: ع١٠ (١٤٠٢/٩) ص ص ٢٢ — ٢٦.

■ كمال، يوسف/ البنك الاسلامي شركة تأمين إلهية. **الاقتصاد الاسلامي**. س١: ع٦ (١٤٠٢/٥) ص ص ١٤ — ١٦.

■ لاشين، فتحي/ البديل الاسلامي للتأمين

التجاري المعاصر. **الاقتصاد الاسلامي.** س ١: ع ٦ (١٤٠٢/٥) ص ص ٣٤ــ ٣٩.

■ لاشين، فتحي/ الربا وفائدة رأس المال. **الاقتصاد الاسلامي.** ع ١٣ (١٤٠٢/١٢) ص ص ٢٤ــ ٣٠.

■ لاشين، موسى شاهين/ فوائد شهادت الاستثمار ربا وحرام. **الاقتصاد الاسلامي.** ع ١٣ (١٤٠٢/١٢) ص ص ٣٦ــ ٤١.

■ المحجري، محب/ الاقتصاد الاسلامي. **لواء الاسلام،** ص ب (١٩٨٢) القاهرة، مصر. س ٣٦: ع ٩،١٠ (١٤٠٢/٦،٥) ص ص ٤٥ــ ٥٠.

■ محمود، عبد الحليم/ حكم عمولة خطابات الضمان. **الاقتصاد الاسلامي.** س ١: ع ٥ (١٤٠٢/٤) ص ص ٣٩ــ ٤١.

■ المصري، رفيق/ كشف الغطاء عن بيع المرابحة للآمر بالشراء. **المسلم المعاصر.** س ٨: ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠).

■ المصري، رفيق/ ما نريده من الاقتصاد الاسلامي. **الاقتصاد الاسلامي.** س ١: ع ١٢ (١٤٠٢/١٠) ص ص ٤٥ــ ٤٧.

■ المصري، عبد السميع/ الاحتكار. **الوعي الاسلامي.** ع ١٩٤ (١٤٠١/٢) ص ٣٠.

■ المصري، عبد السميع/ أوجه التعامل مع البنك الاسلامي. **الاقتصاد الاسلامي.** س ١: ع ١٠ (١٤٠٢/٩) ص ص ٣٨ــ ٣٩.

■ المصري، عبد السميع/ بين الربا وأحكام النقود. **الاقتصاد الاسلامي** س ١: ع ١١ (١٤٠٢/١٠) ص ص ٣٢ــ ٣٧.

■ المصري، عبد السميع/ التأمين ١ ــ ٢. **التضامن الاسلامي،** ص ب (٢٤٧٥) مكة المكرمة، السعودية. س ٣٦: ع ١٢ (١٤٠٢/٦) ص ص ٣٢ ــ ٣٧، س ٣٧: ع ١ (١٤٠٢/٧) ص ص ٥٧ ــ ٦٤.

■ المصري، عبد السميع/ النظام المالي في الاسلام. **التضامن الاسلامي.** س ٣٦: ع ١٠ (١٤٠٢/٤) ص ص ٦١ــ ٦٧.

■ المغربي، عبد الفتاح عبد الحميد/ البنوك الاسلامية للدكتور شوقي اسماعيل شحاتة. **الوعي الاسلامي.** س ١٨: ع ٢٠٨ (١٤٠٢/٤) ص ص ٣٧ــ ٤٣.

■ المغربي، عبد الفتاح عبد الحميد/ النظرة الاسلامية لتسعير المنتجات. **الوعي الاسلامي.** س ١٨: ع ٢١٠ (١٤٠٢/٦) ص ص ٧٦ــ ٨٩.

■ المودودي، أبو الأعلى/ تحديد النسل سبب رئيسي للبطالة. **الاقتصاد الاسلامي.** س ١: ع ٦ (١٤٠٢/٥) ص ص ٩ــ ١١..

■ موسى، أغا محمد/ دور العمل والمال في ظل المبادىء الاسلامية. **الايمان** س ١٢: ع ١١ (١٤٠٢/١) ص ص ٥٠ــ ٦١.

■ النجار، أحمد/ البنوك الاسلامية هل هي بديل للبنوك التجارية؟ **العروة الوثقى.** ع ٢٨ (١٤٠٢/٥) ص ص ٥٢ــ ٥٣.

BOOKS :

- ☐ AHMAD, Khurshid. **Economic Developement in an Islamic Framwork,** Leicester: The Islamic Foundation, 223 London Rd., LE1 22E UK. 1981, 22 PP., £ 0.50.
- ☐ AHMAD, Khurshid. **Studies in Islamic Economics,** Leicester: The Islamic Foundation, 1981, 418 pp. HB £ 5.55.
- ☐ CHAPRA, M. Umar. **The Islamic Welfare State and its Role in The Economy,** Leicester: The Islamic Foundation, 1981, 32 pp., £ 0.50.

ARTICLES :

- 'ABDUL-MATIN. New international Economic Order and Muslim Solidarity. **Pakistan Journal of History and Culture,** Vol. 1, No. ii (1980) pp. 117 - 153.
- ANMAD, Mahmoud & KHAN, Mahmoud Akram. Symposium on Islamic Economy. **Al - Ittihad,** MSA, P.O.Box 38 Plainfield, Indiana 46168 USA. Vol. 18, No. 2 (1981) pp. 5 - 28.
- CHAPRA, M. Umer. Ethics and Economics: An Islamic Synthesis by Syed Nawab Haider Nagvi. **The Muslim World Book Review,** the Islamic Foundation, 223 London Road, Leicester, LE1 2ZE, UK., Vol. 2, No., 1 (1981) pp. 21 - 26.
- CHAPRA, M. Umer. Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature by M.N. Siddiqi. **The Muslim World Book Review,** Vol. 2, No. 3 (1982) pp. 45 -46.
- IN'AMUDDIN, S.M. A Historical Background of Modern Islamic Banking. **Pakistan Journal of History and Culture,** Vol.2, No.1 (1981) pp. 74 - 91.
- KHAN, Muhammad Akram. A Survey of Issues and A Programme for Research in Monetary and Fiscal Economics of Islam by M. Iqbal and M.F. Khan. **The Muslim World Book Review,** Vol.2, No.3 (1982) pp. 46 - 48.
- SAEED, Khawaja Amjad. The Economic genesis of the Pakistan Movement and Allama Iqbal. **Journal Research** (Humanities Vol. 14, No. 5 i -'ii (1979) pp. 33 - 43.
- CHAPRA, M. Umar. **Objectives of the islamic Economic Order,** Leicester: The Islamic Foundation, 1981, 27 pp., £ 0.40.
- HASANUZZAMAN, S.M. **The Economic Functions of the Early Islamic State,** Karachi: International Islamic Publishers, 111 - E - Z Coml. Area, Nazimabad, 1981, 426 pp., $ 7.60.
- IQBAL, M. & KHAN, M.F. **A Survey of Issues and Programme for Research in Monetary and fiscal Economics of Islam,** Islamabad: Institute of Policy Studies, 1981, 100 pp.
- ISLAMIC ECONOMICS Research BUREAU. **Thoughts on Islamic Banking, Dacca: Islamic Economic Research** Bureau, 1982, 256 pp., 21 cms., T.K. 40.00.
- McGOWEN, Bruce. **Economic Life in Ottoman Europe: Taxation, Trade and the Struggle for land, 1600 - 1800,** Cambridge: Cambridge University press, Pitt Building, Trumpington St., 1982, 256 pp., 7 tables, 17 maps 9 figures, £ 19.00
- **Monetary and Fiscal Economics of Islam:** An Outine of Some Major Subjects of Research, jeddah: King Abdul-Aziz University, Leicester: Islamic Foundation, 1981, 32 pp., £ 0.70.
- NAQVI, S.N.H. **Ethics and Economics: An Islamic Synthesis,** Leicester: Islamic Foundation, 1981, 176 pp., £ 6.50
- SIDDIQI, M.N. **Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature,** Leicester: Islamic Foundation, 1981, 136 pp., £ 3.95.

فهرس المجلد الثامن

من المسلم المعاصر

١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م

في العدد الثلاثين من هذه المجلة صدر الكشاف الموضوعي للسنوات السبع السابقة .. وفيما يلي فهرس العام الثامن، مصنفاً، ومرتباً ترتيباً ألفبائياً على الأسماء الأخيرة للكتّاب داخل كل موضوع، ومتبوعاً بفهرس للكتّاب والمشاركين يحيل الى الأرقام المسلسلة للمقالات لا الى أرقام الصفحات.

إسـلامـي.ــ ع ٣٠ (١٤٠٢/٤هــ) ص ص ٥٣ــ٩٩. (٨)

■ الـزرقـا، محـمـد أنس/ القـيم والمعايير الاسلامية في تقويم المشروعات.ــ ع ٣١ (١٤٠٢/٧هـ) ص ص ٨٥ــ١٠٥. (٩)

■ شحادة، حسين حسين/ تعليق على بحث القيم والمعايير الاسلامية في تقويم المشروعات للدكتور محمد أنس الزرقا.ــ ع ٣١ (١٤٠٢/٧هـ) ص ص ١٠٧ــ١١١. (١٠)

■ عطية، محي الدين/ دليل الباحث الى الاقتصاد الاسلامي ــ٥ــ ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠هـ) ص ص (١١)

■ المصري، رفيق/ نقد كتاب تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الاسلامية للدكتور سامي حسن حمود.ــ ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠هـ) ص ص (١٢)

البيليوجرافيا

■ إمام، محمد كمال/ دليل القارىء الى المجلات.ــ ع ٢٩ (١٤٠٢/١هــ) ص ص ١٥٧ــ١٦٢ (١٣)

■ باقادر، أبو بكر أحمد/ العلماء، قائمة مراجع وأبحاث معاصرة بالانجليزية.ــ ع ٢٩ (١٤٠٢/١هـ) ١٥١ــ١٥٦. (١٤)

■ عطية، محي الدين/ الكشاف الموضوعي لمجلة المسلم المعاصر في سنواتها السبع الأولى.ــ ع ٣٠ (١٤٠٢/٤هـــ) ص ص ١٨١ــ١٩٢. (١٥)

التاريخ

■ خليل، عماد الدين/ دعوة الى رفض الاستسلام لمصادرنا التاريخية.ــ ع ٣٠ (١٤٠٢/٤هـ) ص ص ١١ــ٢٦. (١٦)

■ خليل، عماد الدين/ حول إسلامية تفسير ابن خلدون للتاريخ.ــ ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠هـ) ص ص (١٧)

■ السروجي، محمد محمود/ الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها للدكتور عبدالعزيز الشناوي.ــ ع ٣١ (١٤٠٢/٧هـ) ص ص ١٧٧ــ١٨٢. (١٨)

التربية

■ سعيد، عبدالوارث/ نحو كتاب جيد لتعليم العربية لغير الناطقين بها من المسلمين.ــ ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠هـــ) ص ص (١٩)

■ القعيد، إبراهيم حمد/ الاتجاه المعاصر في التربية الاسلامية.ــ ع ٢٩ (١٤٠٢/١هـ) ص ص ٨٣ــ٩٧. (٢٠)

■ يالجن، مقداد/ التربية الصحية في ضوء الاسلام.ــ ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠هـ) ص ص (٢١)

■ يالجن، مقداد/ جوانب التربية العقلية والعلمية في الاسلام.ــ ع ٣١ (١٤٠٢/٧هـ) ص ص ٥٩ــ٧٨. (٢٢)

التنمية

■ بدر، عبدالمنعم محمد/ الاسلام والتنمية.ــ ع ٢٩ (١٤٠٢/١هـ) ص ص ١٤٣ــ١٥٠. (٢٣)

الحركة الاسلامية

■ أحمد، خورشيد/ نموذج المودودي للبعث الاسلامي.ــ ع ٣١ (١٤٠٢/٧هـ) ص ص ٧ــ١٨٠. (٢٤)

■ **كورتر، سليمان وبيرج، أ.ا.**/ نموذج بديع الزمان النورسي للنهضة الاسلامية.ــ ع ٣٠ (١٤٠٢/٤هـ) ص ص ٢٧ــ٣٨ (٢٥)

الحضارة

■ **عويس، عبدالحليم**/ الحضارة قبل أن تولد ٣٢ (١٤٠٢/١٠هـ) ص ص (٢٦)

حقوق الانسان

■ **باقادر، أبو بكر أحمد**/ الأقليات المسلمة وحقوق الانسان.ــ ع ٣٠ (١٤٠٢/٤هـ) ص ص ٣٩ــ٥٢. (٢٧)

■ **عويس، عبدالحليم**/ أزمة الضمير الاسلامي وحقوق الانسان المسلم.ــ ع ٣٠ (١٤٠٢/٤هـ) ص ص ٥ــ٩. (٢٨)

■ **المجلس الاسلامي الأوروبي**/ الاعلان العالمي لحقوق الانسان في الاسلام.ــ ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠هـ) ص ص (٢٩)

السنّة النبوية

■ **عطية، محي الدين**/ دليل الباحث في السنة النبوية.ــ ع ٢٩ (١٤٠٢/١هـ) ص ص ١٦٣ــ١٦٥. (٣٠)

الطب والأغذية

■ **شرف الدين، أحمد**/ الاجراءات الطبية الحديثة وحكمها في ضوء قواعد الفقه الاسلامي.ــ ع ٣١ (١٤٠٢/٧هـ) ص ص ١٣٩ــ١٦٧. (٣١)

■ **صقر، أحمد حسين**/ الدهون في الأطعمة.ــ ع ٢٩ (١٤٠٢/١هـ) ص ص ١٣٣ــ١٤١. (٣٢)

علم النفس

■ **بدري، مالك**/ مدمن الكحول، هل يستطيع الاسلام إنقاذه؟. ــ ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠هـ) ص ص (٣٣)

■ **صديقي، ظباء**/ الاسلام والعلاج النفسي الواقعي.ــ ع ٢٩ (١٤٠٢/١هـ) ص ص ٦٩ــ٨١. (٣٤)

الفكر

■ **عطية، جمال الدين**/ ماذا ينقص المسلمين.ــ ع ٢٩ (١٤٠٢/١هـ) ص ص ٥ــ٦. (٣٥)

■ **عطية، جمال الدين**/ وكل يدعي وصلا بليلي.ــ ع ٣١ (١٤٠٢/٧هـ) ص ص ٥ــ٦. (٣٦)

■ **الفاروقي، اسماعيل راجي**/ حساب مع الجامعيين.ــ ع ٣١ (١٤٠٢/٧هـ) ص ص ٤٧ــ٥٧. (٣٧)

■ **محرم، محمد رضا**/ أفكار الآخرين.ــ ع ٢٩ (١٤٠٢/١هـ) ص ص ٧ــ٦٤. (٣٨)

الفلسفة

■ **ريان، أمين محمد علي**/ قراءة في كتاب فلسفة المعرفة في القرآن للأستاذ علي عبدالعظيم.ــ ع ٣١ (١٤٠٢/٧هـ) ص ص ١٦٩ــ١٧٦. (٣٩)

■ **السامرائي، نعمان**/ ملاحظات حول مقال الاسلام في الزمان والمكان للدكتور حسين أتاي.ــ ع ٣٠ (١٤٠٢/٤هـ) ص ص ١٣٧ــ١٤٨. (٤٠)

■ **الطيب، محمد الظاهر**/ الآراء النفسية عند مسكويه.ــ ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠هـ) ص ص (٤١)

الفــن

■ **الفاروقي، لمياء**/ وضع الموسيقى في العالم المسلم.— ع ٢٩ (١/١٤٠٢هـ) ص ص ١٠٧—١٣١. (٤٢)

القضاء

■ **عوض، عوض محمد**/ أخطاء القضاء.— ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠هـ) ص ص (٤٣)

المحاسبة

■ **شحاته، شوقي اسماعيل**/ مبادىء عامة في التقويم المحاسبي في الفكر الاسلامي.— ع ٢٩ (١٤٠٢/١هـ) ص ص ٩٩—١٠٦. (٤٤)

المرأة

■ **القزاز، أياد**/ الوضع الحالي للأبحاث عن المرأة في العالم العربي.— ع ٣١ (١٤٠٢/٧هـ) ص ص ١٨٣—١٩٢. (٤٥)

المعرفة

■ **أبو سليمان، عبدالحميد**/ إسلامية المعرفة واسلامية العلوم السياسية.— ع ٣١ (١٤٠٢/٧هـ) ص ص ١٩—٤٥. (٤٦)

■ **الفاروقي، اسماعيل راجي**/ أسلمة المعرفة.— ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠هـ) ص ص (٤٧)

الندوات

■ **مجلة المسلم المعاصر**/ الندوة الأولى: مجلة المسلم المعاصر بين الماضي والحاضر.— ع ٣٠ (١٤٠٢/٤هـ) ص ص ١٦٣—١٦٩. (٤٨)

النقد

■ **حنحوت، جاسر**/ بحث حول حقيقة المأساة، ترجمة الدكتور ماهر حتحوت.— ع ٣٠ (١٤٠٢/٤هـ) ص ص ١٤٩—١٥٣. (٤٩)

■ **كساب، محمود حنفي**/ المناضل المسلم في رواية «مواكب الأحرار» للدكتور نجيب الكيلاني.— ع ٣٠ (١٤٠٢/٤هـ) ص ص ١٥٥—١٦١. (٥٠)

فهرس الكتّاب والمشاركين

في العدد القادم

عودة إلى بحث المأساة
د . فاروق أحمد دسوقي

المدنية والحضارة
علي شريعتي

حقوق الانسان في الاسلام
د . عبد العزيز كامل

مؤسسات الأئتمان
ابراهام ل . يودوفيتش

دعوة إلى تكشيف القرآن الكريم
محي الدين عطية

عدا الأبواب الثابتة الأخرى

al-Muslim al-Mu'asir

THE CONTEMPORARY MUSLIM

Vol 8
No 32

Shawwal 1402
Dhul Qa'dah
Dhul Hajja

August 1982
September
October